

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**Departamento de filosofía I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)**



**ABERTURA DE LA LIBERTAD Y JUEGO
ONTOLÓGICO: PROBLEMATIZACIÓN DE LA
IDEA DE UNA ONTOLOGÍA HISTÓRICA EN
FOUCAULT**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Marco A. Díaz Marsá

Bajo la dirección del doctor
Juan Manuel Navarro Cordon

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-1871-X

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA

ABERTURA DE LA LIBERTAD Y JUEGO ONTOLOGICO.
PROBLEMATIZACION DE LA IDEA DE UNA
ONTOLOGIA HISTORICA EN FOUCAULT

TESIS DOCTORAL

Marco A. Díaz Marsá

2001

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía I

(Metafísica y teoría del conocimiento)



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5314043266



BIBLIOTECA

TESIS DOCTORAL

ABERTURA DE LA LIBERTAD Y JUEGO ONTOLOGICO.

PROBLEMATIZACION DE LA IDEA DE UNA

ONTOLOGIA HISTORICA EN FOUCAULT

DIRECTOR:

Juan Manuel Navarro Cordón

(Catedrático del departamento de Filosofía I.

Decano de la facultad de Filosofía de la U.C.M.)

AUTOR:

Marco A. Díaz Marsá

2001

***A Igone, por su espera sin fin,
por su favor.***

AGRADECIMIENTOS

A *mis padres*, que, fundando lo permanente, hicieron posible la estabilidad del movimiento del pensamiento.

A *mis amigos*, Miguel Angel Hernández, Pablo Perera y Simón Royo, que en esta tarea infinita han llegado a ser esenciales.

A *Igone*, por su ayuda inestimable, paciente, en los trabajos informáticos.

Al *personal de la biblioteca de Filosofía* de la U.C.M. y, en especial, a su director, *Manuel Oliva*, siempre dispuesto a ayudar y a facilitar un trabajo de investigación las más de las veces tedioso, procurándome toda clase de materiales bibliográficos solicitados y permitiéndome el libre acceso, a veces intempestivo, a las instalaciones de la Biblioteca. Bien saben todos ellos que la mayor parte de esta tesis doctoral se ha realizado en este laberinto solemne de reenvíos infinitos, donde el silencio, meticulosamente organizado y marcado, hace posible, siempre de nuevo, nuestro decir.

Finalmente, pero no por ello en último lugar, al profesor *Juan Manuel Navarro Cordón*. De él hemos aprendido lo incalculable de un aprender esencial. A su cuidado, discreto y casi imperceptible, pero siempre firme, hemos llegado a saber qué quiere decir leer, y la libertad de la palabra ha sido posible. Más que contenidos de conocimiento -sin duda han sido muchos- a él le debemos una actitud, una forma de leer, de escribir, de ser. Sin duda, lo poco que pueda encontrarse aquí de verdadero, de bueno y de bello es cosa suya.

INDICE

ABERTURA DE LA LIBERTAD Y JUEGO ONTOLOGICO. PROBLEMATIZACION DE LA IDEA DE UNA ONTOLOGIA HISTORICA EN MICHEL FOUCAULT.

INTRODUCCION: LIBERTAD Y PENSAMIENTO EN MICHEL FOUCAULT.....I

<i>La cuestión de la libertad como cuestión del ser.....</i>	<i>II</i>
<i>El ser-libre como transgresión.....</i>	<i>V</i>
<i>El ser-libre como el volver de la Diferencia.....</i>	<i>VII</i>
<i>La abertura del ser-libre.....</i>	<i>XVIII</i>
<i>Ser-libre y problematización.....</i>	<i>XXV</i>

I. LIBERTAD Y SER: DE LA LIBERTAD COMO ESENCIA DEL SER. ONTOLOGIA HISTORICA DE NOSOTROS MISMOS.....2

1.ONTOLOGIA HISTORICA DE NOSOTROS MISMOS.....3

1.1. <i>Geschichte</i> y <i>wirkliche Historie</i> o de la forma de la autoafección.....	3
1.2. La ontología como lo trascendental en su significación formal kantiana.....	7
1.3. El carácter material, hermeneútico, histórico y universal de la ontología trascendental.....	8
1.4. Muerte de Dios y libertad del ser.....	30

2. LIBERTAD Y SER: ONTOLOGIA HISTORICA DE NOSOTROS MISMOS.....36

2.1. La ontología histórica como ontología fundamental y la libertad.....	36
2.2. La libertad como posibilidad de la síntesis ontológica.....	40
2.3. La neutralización antropológica de la libertad trascendental: la analítica de la finitud.....	55

2.3.1. Primera forma de la analítica de la finitud: la duplicación empírico-trascendental.....	59
2.3.2. Segunda forma de la analítica de la finitud: El <i>cogito</i> y lo impensado.....	63
2.3.3. Tercera forma de la analítica de la finitud : El retroceso y el retorno del origen.....	67
 2.4. La espacialidad de la libertad.....	 70
2.4.1. La neutralización metafísica de la libertad trascendental: la dialéctica trascendental de la dominación.....	72
2.4.1.1. La dominación como tecnología política: La esencia productiva del poder moderno.....	73
2.4.1.2. El biopoder: Anatomopolítica del cuerpo y biopolítica de las poblaciones.....	76
 2.4.2. La libertad como abertura.....	 84
2.4.2.1. Lógica de la libertad.....	84
2.4.2.2. Libertad y poder: la ex-sistencia de la libertad.....	87
2.4.2.2.1. Libertad y gobierno.....	87
2.4.2.2.2. Libertad, dominación, liberación.....	92
2.4.2.2.3.Libertad, resistencia y gubernamentalidad.....	94
2.4.2.2.4. Conclusión.....	107
 2.4.2.3. Libertad y comunidad: la pasión de la libertad.....	 109

2.5. Etica y libertad: la tarea del don de la libertad.....	112
2.5.1. Los cuatro elementos de la ética.....	113
2.5.1.1. Materia de la ética: la substancia ética como cuerpo-deseo-placer.....	114
2.5.1.2. Forma de la ética: el sujeto como compostura (<i>ajustement</i>).....	117
2.5.1.3. Trabajo de la ética: <i>askesis</i> y <i>enkrateia</i>	124
2.5.1.4. Fin de la ética: La libertad como autoafección y la relación constitutiva con la verdad.....	129
2.5.1.4.1. La teleología ética.....	129
2.5.1.4.2. Libertad y verdad.....	133
2.5.1.4.3. La verdadera erótica: la erótica filosófica como erótica ontológica: <i>eros</i> , <i>logos</i> y <i>filía</i>	141
2.5.1.4.4. Conclusión.....	156
2.5.2. El cuidado de sí como tarea de la libertad.....	158
2.5.2.1. Sujeto, verdad y <i>epimeleia</i>	158
2.5.2.2. El cuidado de sí como forma de vida.....	163
2.5.2.3. El cuerpo mortal de los discursos. La relación con el otro (<i>autrui</i>).....	175
II. LIBERTAD Y PENSAR: DEL LIMITE Y DEL SER COMO TRANSGRESION. ONTOLOGIA CRITICA.....	200
1. SER Y PENSAR O DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD DE LA CUESTIÓN DEL PENSAMIENTO.....	201
2. LA CUESTIÓN DEL PENSAMIENTO. ACERCAMIENTO AL SENTIDO DE “FILOSOFÍA”.....	203

2.1. La filosofía, hoy: pensamiento crítico como crítica del

pensamiento.....	203
2.2. Emergencia de la figura moderna del pensamiento crítico.....	204
2.3. Modalidades de la figura moderna del pensamiento crítico.....	208
2.4. En la infranqueable distancia imperceptible. Del pensamiento- Límite o de la ontología crítica del pensamiento.....	210
2.4.1. De la verdad al ser del pensamiento.....	210
2.4.2. El Límite como forma del pensar. Espacio y tiempo de la crítica del pensamiento.....	214
2.4.3. El punto ciego del advenir de las palabras y las cosas.....	218
2.4.4. El <i>cogito</i> partido en dos.....	226
2.4.5. Crítica y ontología. Paso al Límite y decisión ontológica. Del ser como transgresión.....	232
2.4.6. Finitud del pensamiento, epocalidad del ser y crítica histórica.....	239
2.4.7. Los ámbitos de la ontología.....	251
3. NUEVO ACERCAMIENTO AL SENTIDO DE “FILOSOFÍA”.....	255
3.1. Filosofía y actividad filosófica. El final de la filosofía y la tarea del pensar.....	255
3.2. Pensar como <i>praxis</i>	262
3.3. Pensar como tarea de problematización.....	266
3.4. Pensar como cuidado de la verdad.....	274
BIBLIOGRAFIA.....	279

INTRODUCCION

LIBERTAD Y PENSAMIENTO EN MICHEL FOUCAULT.

La cuestión de la libertad como cuestión del ser.

“Libertad, “pensamiento” son títulos que quizá puedan sonar extraños, a lo peor, resultar del todo inapropiados en relación con una filosofía, la de Michel Foucault, siempre en guardia en relación con la posición antropológica y la soberanía del *cogito*. Después de todo siempre se trató de impugnar la antropología y el humanismo, al menos un cierto humanismo; incluso, en algunos momentos, se acometió una denuncia encarnizada de categorías como las de “sentido”, “conciencia humana”, “proyecto de la existencia”...Y sin embargo son estas dos nociones y su relación lo que insistentemente y de un modo mas o menos velado el último Foucault invita a pensar. Desde aquí, como se intentará mostrar, se abren nuevas posibilidades de lectura, quizá un Foucault *otro*.

Todo ello viene enmarcado y otorgado como *Final*: a lo esencial, nos recuerda Foucault (casi podríamos decir, con una marcada complicidad, a lo *esenciante*), se llega al final y reculando¹. Pero el final no es un desenlace fatal, tampoco algo que sin más nosotros podamos producir: el final no es algo que uno hace, *da* y se *da*, aunque no al margen de un cierto quehacer, una tarea, la del pensar, en que éste viene a irrumpir, no como el cese o la desaparición de algo, sino como lugar de un acabamiento, nuestra modernidad (Heidegger nos recuerda que el antiguo significado de la palabra “Final”

¹ “Se va siempre a lo esencial reculando; son las cosas más generales las que aparecen en último lugar”, Foucault, M., “Le souci de la vérité” en *Dits et écrit*, 1954-1988 (en adelante D.E.), 4. Vol, París, Gallimard, 1994, vol. IV, pág. 669, trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 231. Se recibe así la indicación del camino del pensar como *experiencia*, y es ahora Aristóteles el que toma la palabra: “y el camino natural lleva desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza”, cfr. Aristóteles, *Física*, 184a-184b. Se entiende, esas “cosas más generales” no son “conceptos universales” obtenidos por abstracción empírica, sino *condiciones ontológicas* del *ser-libre*.

(*Ende*)- es “Lugar” (*Ort*)². Pero con eso de “acabamiento” no se quiere decir “perfección”, más bien se señala una morada, un *ethos*³, donde vienen a reunirse y estallar las posibilidades de la modernidad, donde se liberan nuevas posibilidades de existencia, de un nuevo comienzo. El final no es entonces un emplazamiento en el espacio, es el *no-lugar* de una “punta de lanza”. “En ella, todo converge hacia la punta. El lugar reúne hacia así a lo supremo y a lo extremo. Lo que reúne así penetra y atraviesa todo con su esencia”⁴.

Irrumpen pues “libertad” y “pensamiento” *al* Final. Mas, a fin de evitar malentendidos, se ha de señalar ya algo acerca de estos términos. En primer lugar, con “libertad” no queremos referirnos a algo así como una *propiedad fundamental* del hombre, la *libertad humana*; por otro lado “pensamiento” no apunta al ejercicio de una *facultad natural*. En segundo lugar, la relación entre “libertad” y “pensamiento” no ha de entenderse en el sentido de la “libertad del pensar”, aquella que manaría de una suerte de *pensar originario*: la “libertad de la idea” o la libertad como causalidad que ha accedido al saber de sí. El querer incondicionado de una subjetividad absoluta hablaría aquí como esencia de lo real, habiendo de entender por tal querer “el poder de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de esas representaciones”⁵. Se podría hablar entonces de algo así como del “imperio de la voluntad”.

² Cfr. Heidegger, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976, págs. 62-63, trad. cast. en *Tiempo y ser*, Madrid, Técnos, 1999, pág. 78.

³ Por “modernidad” no hay que entender aquí un periodo histórico o el conjunto de rasgos que caracterizan un periodo histórico. Se la situaría así en un calendario en el que estaría precedida por una mas o menos ingenua y arcaica “premodernidad” y seguida de una inquietante y enigmática, “postmodernidad”. “Modernidad” señala aquí ante todo una *condición*, una actitud un *ethos* caracterizado por ser: 1) un determinado modo de relacionarse con la actualidad, 2), una actitud *voluntaria*, comporta una decisión y un coraje, 3) una manera de pensar y sentir, una manera de obrar y de conducirse que a la vez define una pertenencia y una tarea, Cfr. Foucault, M., *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 568, trad. cast. en Foucault, M., *Obras Esenciales* (3 vol.) (en adelante O.E.), Barcelona, Paidós, 1999, págs. 341-342.

⁴ Heidegger, M., “Unterwegs zur Sprache” en Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pág. 33, trad. Cast., De camino al habla, Barcelona, del Serbal, 1987, pág. 35, cfr. tambien, Navarro Cordón, J.M., “Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad” en *Los confines de la modernidad*, Barcelona, Granica, 1988, pág. 108.

⁵ Kant, I., *La metafísica de las Costumbres*, Madrid, Técnos, 1989, pág. 13.

Aquí se jugará otra idea de libertad. No ya la libertad que vendría antecedita y asegurada por la idea, sino el hecho originario o la facticidad irreductible de la libertad⁶, previa e irreductible a concepto⁷: *ser como libertad, libertad como ser*. Una *libertad ontológica* entonces, no antropológica, pero entendiendo por "ontológico" algo que apunta a "libertad", a un "ser-libre", a una facticidad o abertura, y no a la entidad del ente o al ser como esencia de la existencia. "Libertad" no se refiere entonces a propiedad humana alguna -por el contrario, podría decirse con Heidegger, el hombre es una propiedad de la libertad-, pero tampoco a una propiedad del ser, apunta más bien a su impropiedad o inesencialidad, a su ser existencia sin esencia, es decir, a su ser *ex-sistencia, sobrepasamiento o transgresión*. En este sentido se habrá de reparar en este trabajo en el significado de una expresión decisiva del último Foucault, presente sobre todo en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, "sustancia ética"⁸.

No habla Foucault sin embargo directamente en sus textos de lo que puede llamarse "libertad del ser". Ello no significa que tal noción no juegue en dichos textos, y además como instancia matricial y sentido de todo un trabajo del pensamiento. Sin libertad, ya lo veremos, no hay "problematización" o, si queremos, dicho de un modo que ahora puede resultar vago, sin ser no hay pensar. Dos textos pueden abrirnos la entrada a la cuestión de la libertad así planteada, es decir, a la cuestión de la libertad como *cuestión del ser*⁹: *Teatrum Philosophicum* (1970)¹⁰ y *Préface à la transgression* (1963)¹¹.

⁶ Pero esta facticidad de la libertad no es la de la existencia humana, sino la del ser.

⁷ Ello no impide sin embargo un cierto concepto de la libertad, aunque sí una libertad, digamos, conceptual.

⁸ Cfr., *Infra*, pág. 112 y ss.

⁹ Nada más lejos en los textos de Foucault que el abandono o el desprecio por la *cuestión del ser*, al contrario, es esta cuestión la que los nutre y vivifica; no como un *no-dicho* oculto y secreto, sino como un *discurso-otro*, irrumpiendo y problematizando el discurso foucaultiano, una suerte de *ya-dicho*, exterior y extraño, que constituiría algo así como el *cuerpo de su discurso*, abriría posibilidades, no sólo de lectura y escritura, también de existencia, todo un juego de lectura y escritura de sí. Ello pide la lectura fácil y conciliadora, que viniera a hacer del corpus-Foucault un todo centrado y acabado, perfectamente explicable de principio a fin, y donde las partes no serían ningún problema, sólo momentos que afirmarían, y en los cuales se reconocería el Todo-Foucault. Pero entonces el asunto no puede ser el de ignorar, criticar o despreciar la cuestión del ser, considerándola solucionada y trasnochada, sino su *planteamiento*. Es más, puede decirse que en Foucault la cuestión del ser constituye, más que un problema

El ser-libre como transgresión.

Que la libertad incumbe al ser, y ello, por cierto, a partir de una cierta falta -no la que indica una carencia de ser, sino su abertura o su ser-falta-, eso se ve en *Préface à la transgression*. El ser se concibe allí como *transgresión*. Hay que entender esto en su justa medida: no se trata de la transgresión del ser, de la devastación de todo límite, -ello sería lo propio de un pensamiento dialéctico que en el juego de la contradicción y la totalidad, en lugar de preservar los límites, los borra, que solo afirma (lo infinito) negando (lo finito) (el reto es, por el contrario, la *pura afirmación* que afirma finitud e infinitud al mismo tiempo, frente a la dialéctica de lo infinito)-, sino del ser como transgresión, sobrepasamiento o ex- sistencia, en el gesto, siempre *al* (cuidado del) Límite de la existencia, en que se marcan los límites del ser: "ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y el límite define al ser"¹². El ser como transgresión concierne pues a un *pensamiento del Límite* y, en ese sentido se trata de *Crítica*; ahora bien, no puede tratarse de esa crítica que neutralizaría la transcendencia o infinitud de la existencia estableciendo la necesidad de una finitud fundamental, sino de aquella otra que es al mismo tiempo y sin contradicción posible *pensamiento del ser*, ontología y crítica en un mismo movimiento, finitud y ser, una *ontología crítica*¹³, en fin, donde se ponga de manifiesto la relación de la finitud con el

concreto, toda una *forma de problematización*; desde ella irrumpen los enunciados como acontecimientos, llegan a ser, desde ella vive (y muere) Foucault.

¹⁰ Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, D.E., II, ed. cit., págs. 75-99, trad. cast. (seguida de *Repetición y diferencia* de G. Deleuze), Barcelona, Anagrama, 1995, págs. 7-47.

¹¹ *Préface à la transgression*, D.E., I, págs. 233-250, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 123-142.

¹² *Ibid.*, pág. 238, trad. cast., pág. 129. Es el mismo Foucault el que realiza esta distinción ortográfica referente al término "límite": *Limite y límite* (cfr., por ejemplo, *Ibid.*) La distinción es de suma importancia. En un caso se trata del Limite principal e irrebalsable, intransgredible, que constituye la abertura de la existencia, la estructura del ser como transgresión: la Finitud; en el otro se trata de los límites históricos, móviles, de ser, que solamente son sobrepasados en el gesto que los marca. Quizá la palabra que mejor vaya a este sobrepasar al Límite de la existencia, tal como el mismo Foucault lo indica, sea *franqueamiento* (*franchissement*), que hay que entender como puesta en franquía, liberación o despejamiento de los límites (en el doble sentido del genitivo).

¹³ "Que una filosofía que interroga sobre el ser del límite encuentre una categoría como aquella (lo divino) es evidentemente uno de los signos innumerables de que nuestro camino es una vía de retorno y de que nos volvemos cada día más griegos. Este retorno todavía no hay que entenderlo como la promesa de una tierra de

ser (no con el Hombre-Sujeto), ese ser del límite que, desde Kant, el pensamiento antropológico sólo ha nombrado de lejos y desde el exterior en el lenguaje de la dialéctica¹⁴.

Frente al ser como contradicción y negación, el ser se concibe ahora como *transgresión* y *afirmación*. Como *transgresión*, no en el sentido de una superación, sino de una abertura: no más allá del ser¹⁵, sino un ser más allá. Se trataría de un (ser-)afuera que no implica ninguna salida de sí, ningún extrañamiento o alienación: ser, fuera de sí, consigo, cabe sí¹⁶; no otra cosa que esa abertura en la que el ser surge, pero ya perdido, enteramente desparramado fuera de sí mismo¹⁷. Se designa con ello, sin embargo, una experiencia sin relación con ningún exterior, lo que se ha llamado la *experiencia interior* (Bataille)¹⁸. Ahora bien, este interior absoluto no tiene que ver con ninguna interioridad cerrada y separada, con ensimismamiento alguno, en tanto *absoluto*, es exterioridad, exterioridad absoluta. El interior absoluto es la abertura de la existencia, su (ser) transgresión. Por otro lado, se concibe el ser como *afirmación*, pero como *afirmación no positiva*, formal, sin contenido, sin objeto; y ello porque se trata de una afirmación absoluta que no puede comportar negación alguna: es afirmación de límite e ilimitado, lejos de la afirmación (positiva) unilateral o de esa afirmación (dialéctica) de la totalidad, que no es sino negación generalizada: "Nada es negativo en la transgresión. Afirma el ser limitado, afirma ese ilimitado en el cual ella salta, abriéndolo por primera vez a la existencia. Pero se puede decir que esta afirmación no posee nada positivo: ningún contenido puede atarla, puesto

origen, de un suelo primero donde nacieran, es decir donde se resolvieran para nosotros, todas las oposiciones. Al reemplazar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento, la filosofía desde Nietzsche sabe bien, o debería saberlo bien, que ella interroga por un origen sin positividad y una abertura que ignora las paciencias de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental pueden servir de ayuda para pensar tal experiencia, o al menos el acceso a esta experiencia. ¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión sería en nuestros días la prueba esencial de un pensamiento del "origen" al que Nietzsche nos ha consagrado desde el comienzo de su obra -un pensamiento que sería, absolutamente y en un mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?, *Ibid.*, pág. 239, trad. cast., pág. 130.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 247, trad. cast., pág. 140.

¹⁵ Aunque quizás sí en otro sentido un más allá del ser (*epikeina tes ousias*) que vendría a ser bien y favor.

¹⁶ *Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 275, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 168.

¹⁷ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 243, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 135.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 235, trad. cast., pág. 125.

que, por definición, ningún límite puede retenerla. Quizá ella no es otra cosa que la afirmación de la partición. Todavía hay que aligerar esta palabra de todo lo que pueda recordar el gesto de la cortadura, o el establecimiento de una separación, o la medida de un apartamiento, y dejarle solamente lo que en ella pueda designar el ser de la diferencia."¹⁹

La afirmación designa pues la partición, no una división, sino el *ser de la diferencia*. Se trataría ahora de analizar con cierta cautela esta expresión, y quizá lo más apropiado para ello sea acudir a un texto como *Theatrum Philosophicum*, allí Foucault-Deleuze proporciona nuevos materiales para una ontología del ser-libre, del ser como abertura, como sobrepasamiento o transgresión, como trascendencia o ex -sistencia.

El ser-libre como el volver de la diferencia.

Tal es la cuestión: "sea la diferencia"²⁰, que la diferencia sea. Ello exige liberarla de la representación como lugar de una cuádruple *ilusión trascendental*²¹ que somete, que impide pensar el ser de la diferencia, pensar la diferencia "diferencialmente"²²: la sujeción de la diferencia a la *identidad del concepto* (ilusión que afectaría al ser del pensamiento), a la *semejanza en la percepción* (ilusión que afectaría a lo sensible, a lo diverso), la subordinación de la diferencia a lo *negativo* bajo la forma de la limitación de los predicados primeros y la oposición de predicados contrarios (ilusión que afectaría a la Idea) y, por último, la sujeción de la diferencia a la *analogía del juicio*, a las categorías (ilusión que afectaría al ser).

El reto sería pensar la Diferencia *inmediatamente*, lo que es lo mismo, pensar el *ser de la diferencia*: la diferencia como *lo que se es*, y así la diferencia constitutiva de diferencia, no de identidad. Ello supone liberarla de

¹⁹ *Ibid.*, pág. 238, trad. cast., pág. 129.

²⁰ *Theatrum Philosophicum*, D.E., II, pág. 87, trad. cast., ed. cit., pág. 28.

²¹ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, págs. 422 y ss.

²² Foucault, M., *Ibid.*, pág. 88, trad. cast., pág. 29.

la ilusión de la identidad del concepto y del sujeto pensante en que ella se funda, haciendo jugar la falla del yo o la pasión del pensar en la forma de un tiempo vacío²³. No podrá así tratarse ya de la diferencia *de* algo y *en* algo, de esa *diferencia conceptual* que presupone siempre la identidad, es decir, de la *diferencia específica*: "Generalmente se la analiza como la diferencia *de* algo o *en* algo, detrás de ella, más allá, pero para soportarla, darle un lugar, delimitarla, y por tanto dominarla, se planta, con el concepto, la unidad de un género que ella ha de fraccionar en especies (dominación orgánica del concepto aristotélico); la diferencia deviene pues lo que debe ser especificado en el interior del concepto, sin desbordarlo o ir más allá"²⁴. Frente a esta diferencia que trabaja en la generalidad del concepto y se relaciona siempre con la identidad, la cuestión será entonces la relación diferencial, la diferencia relacionándose consigo misma o la diferencia como un *puro acontecimiento*²⁵ que reclama eterna *repetición*. Ahora bien, no esa repetición que desbordaría el concepto y que sería como la impotencia de la diferencia específica, el límite de la *specie infima*, es decir, no la indiferencia de los individuos idénticos, la pura diferencia numérica o el "triste cabrilleo de lo idéntico"²⁶, sino esa repetición que es *diferencia desplazada*²⁷, su *volver*, repetición, no de lo idéntico, sino de lo diferente.

Se exige igualmente liberarse de la ilusión de la semejanza que afecta a lo sensible, pues es la percepción de lo semejante lo que luego permitirá al concepto dominar la diferencia. En efecto: "para que él -el concepto- pueda dominar la diferencia, es preciso que la percepción, en el corazón de lo que se llama lo diverso, aprehenda semejanzas globales (que serán descompuestas después en diferencias e identidades parciales)"²⁸. La semejanza no es entonces la de lo inteligible con lo sensible, sino la de lo sensible (lo diverso)

²³ Deleuze, G., op. cit., págs. 422-423. Tiempo vacío de acciones y acontecimientos, plagado sin embargo de ocupaciones (ya lo veremos) que constituyen toda una afección del sujeto (quizás haya que llamar a este tiempo, frente al tiempo del trabajo, tiempo del *otium*). El tiempo no es entonces aquí tanto forma del sujeto, cuanto de *subjetivación*. Más adelante se hablará de subjetivación por *Pasión*, la del pensar.

²⁴ Foucault, M., *Ibid.*, págs. 87-88, trad. cast., pág. 28.

²⁵ *Ibid.*, pág. 88, trad. cast., pág. 29.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

consigo mismo, aquella que permitirá que luego sea aplicable la identidad del concepto y que éste, a su vez, pueda ser especificado. Dicha ilusión de la percepción es trascendental y hace que la diferencia se anule en *cualidad* y en *extensión*²⁹, se convierta en diferencia medible³⁰. Ahora bien, por ello no deja de tratarse de una ilusión, pues la naturaleza -no perceptible- de la diferencia no está ni en la cualidad que la recubre, ni en la extensión que la explica. “La diferencia es intensiva, se confunde con la profundidad como *spatium* inextensivo y no cualificado, matriz de lo desigual y de lo diferente. Pero la intensidad no es lo sensible, es el ser *de lo* sensible, donde lo diferente se relaciona con lo diferente”³¹. Así, restaurar la diferencia en la intensidad, la diferencia como pura intensidad no graduada por la representación, como ser de lo sensible -“como diferencia que se desplaza y se repite, diferencia que se contracta o se ensancha, punto singular que encierra o suelta, en su acontecimiento agudo, indefinidas repeticiones”³²- exige liberarla de su subordinación a lo semejante en la percepción; que no la deja sentir sino “bajo la condición de una asimilación de lo diverso tomado como materia del concepto idéntico”³³.

Pero las diferencias en el cuadro de la representación aparecen, escalonadamente, tras la semejanza perfecta, como semejanzas menores, como identidades señaladas: “la diferencia se establece cuando la representación ya no presenta por completo lo que había estado presente, y cuando la prueba del reconocimiento fracasa. Para ser diferente es preciso primero no ser el mismo”³⁴. A partir de este fondo *negativo*, la diferencia puede concebirse como *oposición predicativa*. Ello supone una compleja construcción de la que el juego de oposición entre predicados es sólo su nivel más elevado: en lo más profundo reina la *contradicción* según el modelo ser-no ser; encima la no identidad a partir de la prueba *negativa* del

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 423.

³⁰ Foucault, M., *Ibid.*, trad. cast., pág. 30.

³¹ Deleuze, G. *Ibid.*

³² Foucault, M., *Ibid.*, pág. 89, trad. cast., pág. 30.

³³ Deleuze, G., *Ibid.*

reconocimiento; finalmente la posición *exclusiva* en el cuadro donde se *especifica* negativamente la positividad indeterminada del *género*. “Así, por tercera vez, pero más radicalmente todavía, la diferencia se encuentra dominada en un sistema que es el de la oposición, lo negativo y lo contradictorio”³⁵; y solo a través de este conjunto de mediaciones aquella puede llegar a la primacía de lo mismo. En cuanto a la repetición ya no se entenderá como la indiferencia de los individuos fuera de los límites de la especie, tampoco como el principio de ordenación de lo semejante en la percepción, “se produce justamente allí donde la mediación apenas esbozada cae sobre sí misma; cuando en lugar de decir no, pronuncia dos veces el mismo sí, y cuando en lugar de repartir las oposiciones en un sistema terminado ella vuelve indefinidamente sobre la misma posición”³⁶. La repetición se muestra ahora por primera vez como debilidad interna, como incapacidad de lo negativo, su tartamudeo, “la neurosis de la dialéctica”. Pero entonces “la filosofía de la representación conduce a la dialéctica”³⁷, y ésta, lejos de liberar lo diferente, garantiza al contrario que siempre estará atrapado: “La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como momento del no-ser. Uno cree contemplar el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo Idéntico”.³⁸ Pensar la diferencia como tal precisa entonces liberarla no sólo de la representación, también de la dialéctica a la que aquella conduce, liberar la diferencia de la contradicción, de la dialéctica, pensarla sin negación, en su profundidad viva, por debajo de los juegos de superficie de la limitación y la oposición: “la profundidad viva, la diagonal, está poblada de diferencias sin negación. Bajo la plitud de lo negativo está el mundo de la “disparidad”³⁹.

³⁴ Foucault, M., *Ibid*, trad. cast., pág. 30.

³⁵ *Ibid.*, pág. 89, trad. cast., pág. 31.

³⁶ *Ibid.*, págs. 89-90, trad. cast., págs. 31-32.

³⁷ *Ibid*, pág. 90, trad. cast., pág. 32.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Deleuze, G., *Ibid.*, págs. 423-424.

Pero la sujeción mas tenaz del ser de la diferencia, del ser que es Diferencia, es la de las categorías⁴⁰. La mas tenaz, pero quizá también la menos evidente, pues, ¿no se trata con ellas de la liberación del género común, de diferencias que ya no están sometidas a la condición de un concepto idéntico? Y ,en efecto, no se trata aquí ya de *diferencias específicas* (que presuponen siempre la identidad y la unidad), sino de diferencias *entre* géneros, como conceptos últimos determinables (categorías), que *son*⁴¹, que constituyen diferencias reales en el ser ¿No es esto la irrupción de las diferencias, la Diferencia no sometida a la semejanza, a la identidad, a la contradicción? ¿No se dice aquí el ser de las diferencias *en tanto que tales*?

Y, sin embargo, subsiste aquí todavía un concepto idéntico o común⁴², aunque de manera muy especial. Ciertamente el concepto de ser no es *colectivo*, -como el género en relación a las especies-, sino *distributivo* y *jerárquico*: carece de un contenido en sí, no tiene más que aquel de cada una de las categorías, de las que se dice que son. De ahí que la relación de cada una de ellas con el ser tenga que concebirse como una *relación interior*, que cada categoría tenga por cuenta propia unidad y ser, en virtud de su propia naturaleza. El ser se concebirá entonces como *repartido* entre todas las diferencias (*unidad distributiva* frente a la *unidad colectiva* del género). Ahora bien, las diferencias son, pero siempre por relación a un término único (*pros hen*): la *substancia* (*ousia*), es decir, en virtud de un sentido primero o buen sentido de carácter jerárquico. Lo que estos caracteres del concepto de ser -no tener sentido común más que de un modo distributivo y tener un sentido primero de carácter jerárquico- ponen de manifiesto es que las categorías mantienen una relación con la unidad del ser, pero ésta no es del tipo *género supremo-especies*, sino una relación de carácter *analógico* por la cual el ser se dice en una pluralidad de sentidos (*equivocidad*) -no en un sentido único para una pluralidad de seres, tal como ocurriría con la unidad genérica-, aunque siempre por relación a uno. Ahora bien, la instancia que realiza las funciones -



BIBLIOTECA

⁴⁰ Foucault, M., *Ibid.*, pág. 91, trad. cast., pág. 34.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998b, 20-27.

⁴² Cfr. Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 84 y ss.

distributiva y jerárquica- que llevan a concebir la unidad del ser como una unidad analógica no es otra que el *juicio*. No en vano se ha podido decir que “toda filosofía de las categorías toma por modelo al juicio”⁴³. En efecto, el juicio realiza precisamente dos funciones: la distribución, que asegura mediante el *reparto* del concepto, y la jerarquización, que garantiza mediante la medición de los sujetos. A la primera función le corresponde la facultad del juicio del sentido común, a la segunda la facultad del buen sentido. Ambos -buen sentido y sentido común- constituyen la justa medida, la “justicia” como valor del juicio⁴⁴.

Pero lo esencial de todo esto es que con la analogía del juicio se deja subsistir la identidad como principio organizador de las diferencias, pues la analogía, que constituye la esencia del juicio, es lo análogo, en el juicio, de la identidad del concepto. De ahí que se haya de esperar tan poco de las diferencias categoriales como de las diferencias específicas. Ninguna de las dos entregan un concepto propio de la diferencia, tan solo *diferencias conceptuales*. Puede hablarse así de las categorías como de la “sujeción más tenaz de la diferencia”, en la medida en que siempre permiten preservar la quietud del ser sin diferencia, la primacía de la identidad sobre la diferencia, al especificar de antemano los -diferentes- modos de decir-ser, al imponer un determinado esquema de distribución a los entes: “pues permiten, al mostrar las diferentes maneras en que el ser puede decirse, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer de alguna manera su esquema de distribución a los entes, preservar, en la cima más alta, el reposo sin diferencia”⁴⁵. Y sin duda las categorías pueden ser leídas como formas *a priori* que harían posible el conocimiento, pero también imposibilitan, impiden pensar la diferencia, “aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia”⁴⁶.

⁴³ *Ibid.*, pág. 85.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Foucault, M., *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

Por tanto, liberar el ser de la diferencia, el ser que es libertad y diferencia, precisará acabar con la sujeción de las categorías, precisará un pensamiento *a-categorial* y del *ser unívoco*. Sin embargo esto puede sonar a un naufragio en la indiferencia. Se hace pues necesario especificar qué quiere decir eso de univocidad del ser (más adelante diremos algo de un pesar *a-categorial*), pues no se ve fácilmente cómo a partir de ella la diferencia, impensable en el cuadro de la representación, puede llegar a ser pensada.

Lo decisivo es que un pensamiento *a-categorial* y del *ser unívoco* no tiene porqué reenviar necesariamente a una concepción del ser como Uno. Ello, sin embargo, no parece ser lo más frecuente y acaso Duns Scoto y Spinoza den fe de ello: “ha habido por lo menos dos veces en la historia de la filosofía, formulaciones radicales de la univocidad del ser: Duns Scoto y Spinoza. Pero Duns Scoto pensaba que el ser era neutro y Spinoza, substancia; tanto para el uno como para el otro, la evicción de las categorías, la afirmación de que el ser se dice de la misma manera de todas las cosas no tenía sin duda alguna otro fin que mantener, a cada instante, la unidad del ser.”⁴⁷ Así, Duns Scoto pensará el *ser unívoco*, pero, a su vez, el *ser unívoco* como un *ser universal neutro*, de manera que la multiplicidad vendría a estar recubierta por la gran abstracción monocolor del ser; por otro lado Spinoza concebirá la substancia como algo independiente de los modos y estos a su vez como dependientes de la substancia, dependientes como de *otra cosa*, pero entonces los modos, las diferencias, girarían siempre en torno a la unidad substancial, no sobre sí mismas, de manera que la substancia no podría decirse directamente de los modos, ni solamente de los modos, es decir de las diferencias. Frente a esta concepción monótona y vacía de la univocidad, no se afirma aquí el *ser uno*, sino *el ser que se dice en un sólo y mismo sentido de lo que se dice*. Ahora bien, aquello de lo que se dice son las *diferencias* (no la identidad), y esto es lo decisivo: “Imaginemos por el contrario una ontología en la que el ser se diga, de la misma manera, de

⁴⁷ *Ibid.*, trad. cast., págs. 34-35.

todas las diferencias, pero que sólo se diga de las diferencias"⁴⁸. Se trataría entonces de un pensamiento no categorial y de la univocidad que, sin embargo, no conduciría al sometimiento de la diferencia por la identidad, donde el carácter no categorial del ser no uniría directamente lo múltiple con la unidad misma (neutralidad universal del ser o fuerza expresiva de la substancia); sino que haría jugar el ser como lo que se dice de un modo idéntico de la diferencia, de manera que entonces lo idéntico no sería aquello de lo que se dice ser, sino el decir de todas las diferencias el ser. De este modo "se hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia; el ser es el volver de la diferencia, sin que haya diferencia en la manera de decir el ser"⁴⁹. Con ello no se afirma que las modalidades del ser sean iguales, sino que el ser es igual para todas las modalidades, que el ser se dice en un mismo sentido de todas las modalidades, aunque las modalidades no tengan el mismo sentido: "Pertenece a la esencia del ser unívoco referirse a todas las diferencias individuantes, pero las diferencias no tienen la misma esencia, y no varían la esencia del ser -del mismo modo que el blanco se refiere a intensidades diversas, pero permanece en esencia el mismo blanco. No hay dos "vías", como había creído Parménides en su poema, sino una sola "voz" del Ser que se refiere a todos sus modos, los más diversos, los más variados, los más diferentes. El Ser se dice en un sólo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice, pero aquello de lo que se dice difiere: se dice de la diferencia como tal"⁵⁰. Ello hace, sin embargo, que las diferencias *no sean*, y justamente en la medida en que el ser es *Diferencia*, en el sentido en que se dice -en un sólo y mismo sentido- de la diferencia.⁵¹ Tal noción de *ser común* (común a todas las diferencias) -muy distinta de la comunidad del género- se da de bruces con el pensamiento de la analogía; pues aquí precisamente porque las diferencias *son* el ser no puede ser el mismo para todas las diferencias, no puede ser común. Por el contrario resulta que el ser unívoco es perfectamente común, pero sólo en la

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, págs. 92-93, trad. cast., pág. 35.

⁵⁰ Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 89.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 93.

medida en que las diferencias “no son”, en que no existen diferencias ontológicas, reales.

Se abre así, frente al espacio jerárquico de las diferencias y repartos, de las separaciones y relaciones (el espacio del juicio), el espacio de las distribuciones sin reparto (que no implica por tanto una *unidad distributiva*, de manera que no sea el ser el que se reparta, sino que se repartan todas las cosas en el ser: llenar el espacio, repartirse en él), de las jerarquías sin principio (aquellas que consideran las diferencias desde el punto de vista de su potencia o intensidad, no de su ser, frente a la *unidad jerárquica*)⁵², el espacio de las batallas y entrelazamientos, de las no-relaciones, de los simulacros y las ex-sistencias sin esencia, de los seres disyuntos, abiertos, sin relación *interiorizada* (ni entre ellos, ni con idea trascendente alguna).

Y todo ello en la medida en que el *ser se dice*, no es *nada distinto* del decir. Puede hablarse así de *acontecimientos enunciativos*. Y, sin embargo ¿no se ha repetido hasta la saciedad el dictum de Blanchot, *hablar no es ver*? Pero con ello no se quiere decir que entre lo visible y lo enunciable haya una diferencia, sino sólo que el ver *no se relaciona* -intencionalmente- con el hablar, ni el hablar con el ver⁵³, que entre ellos existe una *no-relación* del orden del entretejimiento, la tensión irreductible, el juego y la batalla, y que, precisamente por ello, no pueden ser distintos: no son, *ex-sisten*, constituyen formas de exterioridad. No en vano se ha hablado de *acontecimientos enunciativos*⁵⁴. Se trataría de abrirse a la idea de una *síntesis disyuntiva*⁵⁵ o de una *síntesis originaria*, donde la síntesis, más que unir, separa y es el diferir del ser y del lenguaje. En suma, se trata de un juego *onto-lógico*, la vivificación del lenguaje, el cuerpo de las palabras, su *ex-sistencia*. Pero entonces la cuestión no es que hablar y ver sean lo mismo, sino que (no)-son

⁵² Cfr. *Ibid.*, págs. 89-91.

⁵³ Cfr., *Infra*, págs. 7-30.

⁵⁴ Cfr. Foucault, M., *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France*, París, Gallimard, 1996, trad. cast., Barcelona, Tusquets, 1999.

-y aquí solo puede tratarse de un no ser sin negación- *al mismo tiempo*.⁵⁶ Y entonces aunque hablar no sea ver, puede *hacer ver*. Pero también a la inversa: es un conjunto de practicas discursivas y/o no discursivas, una teoría-práctica, una lucha, unos libros⁵⁷. Ello exige unas condiciones, y es la abertura del ser-libre la que hace posible.

Detengámonos todavía un poco en la cuestión del ser unívoco. Este se dice *inmediatamente* de la diferencias. Pero entonces no puede decirse de las diferencias individuales, de los individuos, pues en éstos es lo general de la materia y la forma lo que viene a constituir siempre individualidad. El ser unívoco -que se dice inmediatamente de la diferencia- no se dice de los individuos, sino de factores de individuación, de modalidades intrínsecas de ser que actúan sobre los individuos como su principio trascendental, pasando entre ellos, circulando y comunicándose bajo las formas y las materias⁵⁸. La cuestión no es entonces la diferencia específica, tampoco la diferencia genérica, ni siquiera la diferencia individual, sino la *diferencia individuante* que las precede como un campo trascendental de individuación. Se ve entonces que no es la identidad sino la diferencia la que es primera. Ello no supone el rechazo de la identidad, sino su consideración como potencia segunda que se dice de la diferencia. A lo que así se asiste es a una "inversión categorial" y no al puro rechazo de las categorías. Por el contrario se espera su emergencia, su irrupción repentina, su movilidad -por ello se habla de un pensamiento *a-categorial* (no *acategorial*), donde el guión haría notar los dos momentos del pensar como liberación de diferencia. Ahora bien, ello exige una actitud de detención y espera, de suspensión y demora, que mira de frente lo *acategorial*; y aquí no hay diferencias maravillosas, como podría creerse, sino "lo equivalente, lo confuso, el todo que vuelve a lo mismo"⁵⁹. No se trata, sin

⁵⁵ Un tratamiento, a nuestro ver, totalmente riguroso y acertado de la cuestión lo encontramos en Gabilondo, A. "El pensamiento de la diferencia" en *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid, Trotta, 2001, págs. 135-168, esp. 155 y ss.

⁵⁶ *Ibid*, pág. 159, también cfr. Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pág. 96.

⁵⁷ Cfr. Foucault, M. - Deleuze, G., *Les intellectuels et le pouvoir*, D.E., II, págs. 306-315, trad. cast. en Foucault, M., *Microfísica del poder* (comp., en adelante M.F.), Madrid, La Piqueta, 1991.

⁵⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, op. cit., pág. 92.

⁵⁹ Foucault, M., *Theatrum philosophicum*, D.E., IV, pág. 93, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 37.

embargo, de quedar atrapado en este mar de indiferencia y el pensamiento - sin febrilidad, respetando la estupidez sin confundirla con el error, abandonándose a ella- “espera una salida: la brusca diferencia del caleidoscopio, los signos que por un instante se iluminan, la cara de los dados echados, la suerte de otro juego”⁶⁰; pero otro juego de categorías, de verdadero y falso.

Siendo así las cosas la identidad puede presentarse de otro modo: es ahora *repetición*, pero repetición de la diferencia. Puede decirse que ahora se llama “ser” a lo idéntico del retorno, al *eterno retorno*. Pero no se trata del eterno retorno de lo mismo o de lo idéntico, pues aquí las identidades previas han quedado abolidas y la diferencia es primigenia, sino de lo mismo o lo idéntico del retorno, del *retorno como lo mismo*, siendo lo diferente lo que retorna, lo que siempre retorna. Quizá, por ello, el término más adecuado para expresar la repetición del ser sea “volver” (*Revenir*) y Foucault así lo señala: el ser (...) es el *volver* de la diferencia”⁶¹. Se evitan así palabras como “Devenir” y “Retorno”; y ello porque no se trata del flujo universal del *Devenir*, que mantiene todavía la unidad débil del fragmento, del instante que retorna y la conciencia que lo reconoce⁶²; tampoco de *Retorno*, si por éste se entiende el círculo del tiempo y la vuelta insoportable de lo idéntico⁶³. Se trataría mas bien de un retorno sin curvatura, es decir, del *volver*⁶⁴; éste, más que al círculo, remite a la “línea recta del tiempo”⁶⁵, no a la sucesión de presentes -“ofrecidos por un flujo continuo que en su plenitud dejaría transparentar el espesor de un pasado y dibujarse el horizonte del futuro, que en relación a él serán a su vez el pasado”⁶⁶-, sino a la línea vertical que los corta, más rápida que el pensamiento, más delgada que cualquier instante⁶⁷: la grieta del futuro en el

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 95, trad. cast., pág. 41.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 96, trad. cast., pág. 42.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 43.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 97, trad. cast., pág. 44.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 96, trad. cast., pág. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 97, trad. cast., pág. 44.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 96, trad. cast., pág. 43.

presente; más que corte, “fibrilación indefinida”⁶⁸. El presente, así desplazado, no cesa de volver. “Pero de volver como singular diferencia”⁶⁹.

El presente es entonces una *tirada de dados* en la que se afirma *de una vez* el todo del azar. No se trata entonces de un elemento que vendría a introducir incertidumbre en un juego dado, sino de la apertura, de la apuesta extrema en que el azar -salvaje, sin subterfugios, sin regulación previa- se afirma de golpe: “Es a la vez el azar en el juego y el juego mismo como azar. De una vez se echan tanto los dados como las reglas. De modo que el azar no está fragmentado y repartido de aquí a allá; sino afirmado enteramente de una vez”⁷⁰. Sólo entonces puede surgir otro juego y la repetición, sin rentabilización posible, es algo enteramente novedoso: libertad y tarea de la libertad⁷¹; y aquí no puede tratarse de la voluntad que se quiere a sí misma, sino de aquella otra que no tiene otro objeto que la repetición, un querer supremo a causa del cual se muere pero que, al tiempo, es curación. Y eso es *voluntad de poder*: no querer el poder o la potencia, sino querer algo hasta su máxima potencia, querer su eterno retorno, su volver; pero eso es tanto como querer morir y volver. Puede hablarse entonces de la repetición como un *movimiento real*⁷² vinculado a un cierto querer, a una selección. Frente al falso movimiento lógico de la mediación dialéctica se trataría de ese movimiento que alcanzaría directamente al alma, que sería el del alma. No basta una representación del movimiento, hay que moverse, pasar al acto, a los actos inmediatos, entrar en escena, ponerse en juego. Es la filosofía como teatro⁷³, pero también como *experiencia* (y aquí Hegel tendría algo que decir): se trata de saltar siguiendo el ritmo de la música, pero quien salta es el ser, aunque el salto sea el pensar.

La abertura del ser-libre.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 97, trad. cast., pág. 44.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, trad. cast., pág. 45.

⁷¹ Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 44.

⁷² *Ibid.*, pág. 48 y ss.

⁷³ Foucault, M., *Ibid.*, pág. 99, trad. cast., pág. 47

La libertad sólo irrumpe como esencia del ser *a/* Final. Han sido precisos la consideración y el cuidado de un “tercer eje”, el *eje de la ética*⁷⁴. Ya no sólo el *poder-saber*, ahora jugará un tercer momento: saber, poder y ética, *saber-poder-sí*. A partir de aquí no cabe hablar de dominación *fundamental* (entendida como *dominación tecno-lógica*⁷⁵), de mera objetivación -aunque tampoco de un retorno a la libertad del sujeto, por el que se enmendaría el error de la “muerte del hombre”- sino de ex-sistencia y libertad ontológica (se trata, ya veremos en qué sentido, de una *libertad trascendental*⁷⁶, que hace posible concebir el juego del ser, el ser como juego, como onto-logía, como ex-sistencia ontológica), en relación con la cual la dominación es secundaria. La irrupción de la ética supone, por tanto, lejos de cualquier repliegue y frente a sus cierres dialécticos y antropológicos (*dialéctica trascendental de la dominación y analítica de la finitud*⁷⁷), la liberación de la abertura de la ex-sistencia, de la libertad del ser.

Ahora bien, la “condición” para pensar esta abertura del ser, el ser-libre, es la articulación *indisociable* de estos tres “trascendentales”⁷⁸ aludidos. Tampoco cabe reducir ninguno de estos momentos esenciales a cualquier otro, no cabe hacer oscilar las relaciones hacia alguna de sus dos vertientes, bien la de *objetivación* (trabajo, poder, lenguaje), bien la de *subjetivación* (sí); no existen los unos sin los otros, se necesitan y llaman mutuamente⁷⁹:

⁷⁴ Existirían también técnicas que no son de pura objetivación; a partir de aquí Foucault realiza su “autocrítica”: “Tenemos, por tanto, las técnicas de producción, las técnicas de significación o comunicación y las técnicas de dominación. De lo que me di cuenta, poco a poco, es de que existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas: aquellas que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, un determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar un determinado estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas las técnicas de sí.”, *Sexualité et solitude*, D.E., IV, pág. 171, trad. cast. en Foucault, M., *Obras esenciales* (Comp., 3 vol., en adelante O.E.), Barcelona, Paidós, 1999, vol. III (*Estética, ética y hermenéutica*), págs. 227-228

⁷⁵ Cfr., *Infra*, pág. 73 y ss.

⁷⁶ Cfr., *Infra*, pág. 36 y ss.

⁷⁷ Cfr., *Infra*, págs. 54 y ss. y págs 71 y ss.

⁷⁸ Foucault, M., *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 234, trad. cast. en Dreyfus, H.,-Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México D.F., U.N.A.M., 1988, pág.*

⁷⁹ Sin duda no se trata de tres regiones “separadas” del ente, pero ello no impide que puedan estudiarse separadamente, que puede realizarse algo así como un análisis, una *analítica de la libertad* -no de la verdad- que es *ontología*.

relación *esencial* con la verdad: *saber*⁸⁰

relación *esencial* con los otros: *poder*⁸¹

relación *esencial* consigo: *ética*⁸²

Tal es el ensamble o la articulación de relaciones que constituye la abertura del ser-libre (se trata de la *comunidad de la libertad*, de la comunidad que es libertad, en cierto sentido su *pasión*⁸³), el ser como ex-sistencia o transgresión, como diferencia y repetición. Desde aquí cabe reescribir la *Vida*, el *Trabajo* y el *Lenguaje* de *Les mots et les choses*⁸⁴, se producen toda una serie de modificaciones y desplazamientos esenciales. Vida, Trabajo y Lenguaje, en su tensión irreductible, en su relación indisociable, no constituyen ya lo trascendental de una estructura objetiva; por el contrario, hacen posible pensar una libertad trascendental que no es, sin embargo, la de un sujeto constituyente, sino la del ser, entendido como ex-sistencia o transgresión. Así, el *Trabajo* ya no se concibe como una actividad alienante, reflexivo-productiva, creadora de “objetos”, sino como tarea de la libertad, como creación de existencia no sometida a regla técnica de producción (en realidad se trata de la liberación de las reglas mismas); por otra parte el *Lenguaje* ya no reenvía a una estructura significativa que vendría a imponer el sentido del mundo, a una especie de Ello-habla, sino a la abertura de la existencia como discusión y encuentro con el otro; finalmente la *Vida* ya no se entiende como un conjunto de determinaciones biológicas y/o históricas, sino como libertad, aquella de una relación constitutiva con el otro que es un *poder-ser*, se describen así *formas de vida* en que las relaciones adquieren una tonalidad y un calor singular y llegan a ser esenciales.

⁸⁰ Cfr., *Infra*, págs. 2 y ss., 133 ss., 176 y ss.

⁸¹ Cfr., *Infra*, págs. 83 y ss.

⁸² Cfr., *Infra*, págs. 112 y ss.

⁸³ Cfr., *Infra*, págs. 108 y ss.

⁸⁴ Foucault, M., *Les mots et les choses* (en adelante M.C.), París, Gallimard, 1999, 400 págs., trad. cast. México D.F., Siglo XXI, 1995.

Se ve cómo la libertad, tiene, digamos, esencia espacial⁸⁵ : la espacialidad de la vida, del trabajo y el lenguaje, del saber, del poder y de la ética; una espacialidad distinta de la extensión, pero también distinta del poder como dominación racional intensiva infinitesimal; por eso Leibniz resulta insuficiente con vistas a concebir esta espacialidad del ser-libre, aunque con él se vaya más allá de la concepción geométrica del espacio. En Leibniz en efecto se trata de un espacio intensivo, pero también de la intensidad reducida, calculada, convertida en magnitud. Nada entonces más lejano a la abertura de la ex-sistencia, y al libre juego del ser y el pensar que aquella comporta, que ese espacio cerrado de la intensidad calculable, donde todo se halla de antemano asegurado en su posibilidad, donde se cumple la *omnimoda determinatio* de la Razón absoluta en su recto proceder. Frente a la abertura del ser-libre y la diferencia trascendental que ella pone en juego, lo que con Leibniz viene a resultar posible es nada menos que el ideal racionalista de una *génesis racional matemática* del ser -entendida entonces como génesis ontológica-, el ideal de la determinación completa de la Razón. Dicho ideal establece que todo lo dado ha de poder ser reducido al proceder metódico de una Razón absoluta (a su planificación y su cálculo) y, por ello y en esa medida, producido o generado a partir de lo *absolutamente simple*. Y, sin duda, la clave del éxito de Leibniz reside precisamente en su correcta consideración de lo simple racional, una consideración no extensiva⁸⁶ -sin deber entonces ayuda al *trazado* de la imaginación-, puramente "lógica", es decir, intensiva. Sólo a partir de esta concepción intensiva de lo simple de la razón absoluta se puede concebir una auténtica génesis ontológica y, en ese sentido, un movimiento interno. Desde esta perspectiva podría hablarse de un "movimiento verdadero"⁸⁷, pues no se trata aquí ciertamente de algo

⁸⁵ Cfr., *Infra*, págs. 70 y ss.

⁸⁶ Frente a Descartes, que concibe las naturalezas simples todavía extensivamente, como elementos últimos indivisibles o "partes" -la *medida* es entendida esencialmente como *orden*, pero éste, a su vez, es entendido como extensión pura (suma de puntos, es decir, partes), es decir, como un orden externo y descualificado (no se trata todavía aquí por ello de un verdadero "orden de las cosas"; pero precisamente por esta razón en Descartes no hay todavía *omnimoda determinación* y existe aun lo incalculable o irreductible en la forma de las "cualidades secundarias")-, de modo que a partir de aquí no se ve cómo puede haber algo así como una génesis interna y un movimiento que no sea por adición de partes.

⁸⁷ Aunque nosotros ya sabemos que el verdadero movimiento es inmediato, no está mediado por la razón y nunca puede ser una *génesis*; pero sí quizás una *genealogía*.

puramente ideal, en el sentido de "imaginario" (al contrario, lo no real, lo imaginario es la extensión), sino del movimiento del ser mismo, de las conexiones necesarias y de los nacimientos, que sólo en el proceder de la razón se ofrecen. Se trata con ello de una auténtica producción racional del ser entendida como espaciamiento intensivo: desarrollo de la sustancia, despliegue de una ley. Pero aquí nada nuevo puede añadirse, todo está ya contenido en el principio.

Puede comprenderse ahora que la espacialidad de la abertura del ser-libre se haya de distinguir de la espacialidad intensiva descrita, pues con aquella no se trata de la omnímoda determinación del ser por el pensar, ni de la intensidad de una razón absoluta, sino del juego de las ex-sistencias, de las afecciones y acciones mutuas, del libre juego del ser y el lenguaje y, en suma, de otra intensidad, la de ciertas relaciones esenciales e incalculables. Ya no la intensidad de la Razón, sino la intensidad de la Pasión (pero la del pensar): "¿Qué es la pasión? Es un estado, algo que se viene encima, que se apodera de uno, que nos toma por los hombros, que no conoce pausa, que no tiene origen. De hecho no se sabe de dónde proviene eso. La pasión llega así. Es un estado siempre móvil, pero que no va hacia ningún punto dado. Hay momentos fuertes y momentos débiles, momentos en que se es llevado a la incandescencia. Eso fluctúa, eso balancea. Es una especie de instante inestable que se persigue por razones oscuras, quizá por inercia. Dicho estado busca en el límite mantenerse y desaparecer. La pasión se da todas las condiciones para continuar y, a la vez, se autodestruye. En la pasión no se es ciego, simplemente en esas situaciones de pasión no se es sí mismo. No tiene ya sentido serlo. Se ven las cosas completamente de otro modo."⁸⁸

Por tanto, libertad espacial, tridimensional, aunque quizá el juego y la tensión irreductibles de estas tres dimensiones podría constituir una cuarta dimensión o lo *tetradimensional* de la libertad. *Dimensión historico-política* de la libertad; ella constituye la *vida* -el cuerpo y la sangre- de la libertad; es su

⁸⁸ Foucault, M., *Conversation avec Werner Schöter*, D.E., IV, pág. 251.

carácter esencialmente político: sólo hay libertad en un campo de relaciones con el otro (poder). En este sentido la libertad es un ejercicio político (también ético: *ético-político*) abierto a un campo de posibilidades. Pero esto no significa que todo se reduzca a *el* poder político, que su peculiar *omnipresencia* sea también su *omnipotencia*, sino sólo que en todas partes hay poder porque en todas partes hay “relación” (pero entonces en todas partes hay libertad). Y entonces no se trata de que la relación con el otro se reduzca a relaciones de poder, en el sentido de que el poder vendría a englobarla y anularla o bien a constituirla, sino de que en toda existencia (libre) abierta y relacional hay una esencial dimensión de poder en tanto existencia abierta y relacional, en tanto relación con el otro. No es que la esencia de la relación sea la relación de poder, sino que en toda relación hay poder, que toda relación es *poder* (*dinamis*) en tanto relación, que en toda ex-sistencia se da poder (pero como relación y acción -es la *dinamis* de una *enérgeia*, la *enérgeia* que es *dinamis*⁸⁹); dicho de una manera más sencilla: que la relación con el otro es constitutiva.

Pero también una *dimensión crítico-discursiva* de la libertad. Es la cuestión de la relación esencial de la libertad con la verdad, pero una verdad *recibida* (que ha de ser *incorporada*), extraña y ajena⁹⁰; Se trata de poner en juego un *decir verdadero* (*dire vrai*), no en el sentido de “validado” o “verificado”, sino de “corporalizado”, hecho carne y huesos, constitutivo. Son *discursos ontológicos*; se ha hablado en este sentido de “ontología fundamental”⁹¹, de un saber sintético *a priori*; no el que sin más es, sino el que *llega a ser* fundamental (el *a priori* es histórico), aquel que reenvía a un espacio de movilidad esencial, de acciones y pasiones, de exposiciones, de actos inmediatos, de subjetivación y objetivación simultáneas...; el espacio del *ser del lenguaje*, de la libertad del ser, el espacio de la *problematización*. Pero no se trata aquí, en este espacio relacional de perplejidades, de la reducción del ser al lenguaje, por el contrario es la vida de las palabras lo que está en juego; pero esto es también su *sangrar*, no el mero identificar la vida con las palabras.

⁸⁹ Se supone aquí toda una relectura, que es también reescritura, de la *teoría de la modalidad*.

⁹⁰ Cfr., *Infra*, págs. 133 y ss., 176 y ss.

⁹¹ Cfr., *Infra*, págs. 36 y ss.

Sangrar, una cierta pérdida, que es *vivificación*; la sangre aquí circula, la del juego-batalla del ser y del lenguaje.

Finalmente una *dimensión ética* de la libertad, de *askesis* y *enkrateia*⁹², de trabajo e instauración de un dominio; no aquel por el que la libertad resulta dominada o controlada, con vistas precisamente al aseguramiento de su potencia, sino ese otro *por* el que, y *en* el que hay libertad (del ser). Se trata, en fin, del peculiar e improductivo *trabajo del dominio*, pero donde el trabajo es el dominio mismo de la libertad, su espacio, su cuerpo (el fin es interno a la acción: no *poiesis*, sino *práxis*⁹³). De ahí que se hable de la libertad como *substancia ética*, no algo dado, sino algo que hay que hacer, que es *quehacer* (es algo esencialmente ético, relación de sí consigo). La libertad es, entonces, *dínamis*, es deseo, pero, *al tiempo*, placer. No esa *dínamis* del deseo marcado por la falta de placer, sino la *dínamis* de un cuerpo de deseo y placer, de un placer y un deseo indisociables, haciendo cuerpo, el de la ex-sistencia⁹⁴. Entonces el deseo puede ser placer; pero *un cierto deseo*, un *deseo de verdad*, de la *verdad*: *verdadero amor-deseo*, *amor a la verdad*⁹⁵. Se produce con ello otro placer, un placer-otro, también el *placer del otro*. Pero entonces no puede tratarse aquí de la erótica común griega⁹⁶, sino de su *problematización* con Platón, así como de otro modo de concebir -a partir del *logos*- la relación entre *eros* y *filía*. Se producen toda una serie de desplazamientos, modificaciones y pasajes que muestran que el problema ya no es el consentimiento y el honor (cuestión ética), sino el ser mismo del amor (interrogante ontológica), y quizás por primera vez la cuestión del verdadero

⁹² Cfr., *Infra*, págs. 124 y ss.

⁹³ Cfr., *Infra*, págs. 262 y ss.

⁹⁴ Cfr., *Infra*, págs. 113 y ss.

⁹⁵ Cfr. Foucault, M., "Le véritable amour" en *Histoire de la sexualité* (en adelante H.S.) II. *L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1999, págs. 293-317, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1993, págs. 209-225.; también *infra*, págs. 142 y ss.

⁹⁶ Frente a la erótica común griega - "ligada a la existencia de una sociedad viril, a la idea de la disimetría, a la exclusión del otro, a la obsesión de la penetración, a esa amenaza de ser privado de la propia energía" (*À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, D.E., IV, pág. 614, trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 190) - surge una pregunta nacida a la luz de una nueva erótica, esta vez *platónica*, la del Sócrates-Diótima del *Banquete*, la del *Fedro* : "¿somos capaces de tener una ética de los actos y de su placer que pueda considerar el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo

amor se plantea como una *pregunta esencial*. Lo decisivo en este punto es que esta reproblematicación de la cuestión lleva a concebir el verdadero amor como amor a la verdad, como una relación esencial con la verdad (*homologeín*)-anterior a la filosofía y su pérdida, a su deseo y dolor- que permite el pasaje de la disimetría de los compañeros a la convergencia en el amor. Pero entonces la *filía* no es aquello que ha de seguir a *eros* en el tiempo y es posible su simultaneidad y una reciprocidad en el *eros*. Por primera vez es posible el placer del otro, la relación constitutiva con el otro, por primera vez el enamorado puede ser amado, por primera vez se es *amable* y el placer y la actividad del otro se integran en la propia actividad y placer. Es una Pasión que, sin embargo, no excluye placer, la del sujeto, la de la libertad (que es el sujeto, que es la libertad); podría hablarse incluso, aunque siempre guardando las distancias, de *autoafección*; pero la de la ex-sistencia.

Ser-libre y problematización.

No es que el ser constituya la esencia de la libertad (acaso entendido como presencia del representar), sino que la libertad constituye la esencia del ser o, mejor, su no tener esencia, su ex-sistencia, su ser sobrepasamiento o transgresión, diferencia y repetición. Tal es el fondo de precomprensión de ser a partir del cual es posible pensar un pensamiento como *problematización*.

Pensar es problematizar⁹⁷, pero ¿qué quiere decir problematización? "Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco la creación por el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (ya sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del

que pueda ser integrado en nuestro propio placer, sin referencia a la ley, o al matrimonio, o a cualquier otra obligación?" (*Saber y verdad*, ed. cit., pág. 189.)

⁹⁷ Para la caracterización foucaultiana del pensamiento véase toda la segunda parte de este trabajo: *Libertad y pensar: del límite y del ser como transgresión. Ontología crítica*, págs. 201-279.

análisis político, etc...)⁹⁸. Lo que habría que hacer notar en primer lugar es que la problematización nada tiene que ver con la conciencia, con la reflexión o la representación⁹⁹, es decir, con el conjunto de ideas -religiosas, políticas o filosóficas- a través de las cuales los hombres se representan sus comportamientos y actitudes, determinadas además por estos mismos comportamientos o actitudes. La problematización es algo distinto de lo que se ha llamado *relaciones secundarias* y no es la manifestación o expresión directa de relaciones más fundamentales (ciertas *relaciones primarias* o “reales”, frente a lo ilusorio y distorsionado del conjunto de las representaciones). Ahora bien, tampoco se trata aquí de la libertad del discurso absoluto que impone sus condiciones a lo real, erigiéndose en fundamento y sentido de todo lo que se hace y se dice, en instancia originaria o creadora. Por lo tanto, ni autonomía del discurso, (idealismo lingüístico), ni reducción de las instancias discursivas a lo material no discursivo(materialismo trascendental), la cuestión, antes bien, es hacer jugar el conjunto inseparable e irreducible de lo discursivo y de lo no discursivo. Pero entonces no basta distinguir entre relaciones primarias y secundarias y se exige un mayor cuidado y una consideración más matizada, la que permite la emergencia de ciertas relaciones discursivas al límite del lenguaje, entre lo discursivo y lo no discursivo¹⁰⁰, lo teórico y lo práctico, aquellas que configuran un campo de objetos problemáticos que posibilitan verdaderas experiencias, modificaciones esenciales.

Hay que hablar entonces de *incitación* (ni libertad absoluta del discurso, ni mera determinación): “ De hecho para que un dominio de acción, para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, hace falta que un cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad, o hayan suscitado en torno a él un cierto número de dificultades. Estos elementos se desprenden de procesos sociales, económicos o políticos. Pero no juegan aquí más que un papel de incitación. Pueden existir y ejercer

⁹⁸ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 670, trad. cast. en O.E., III, pág. 371.

⁹⁹ *Polémique, politique et problématisations*, D.E., IV, pág. 597, trad. cast. en O.E., III, pág. 359.

¹⁰⁰ Cfr., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1999, págs. 62-63, trad. cast. México D.F., Siglo XXI, 1991, págs. 74-75.

su acción durante mucho tiempo, antes de que haya problematización efectiva para el pensamiento. Y éste, cuando interviene, no toma una forma única que será el resultado directo o la expresión necesaria de estas dificultades; es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a esas dificultades que son definidas por él mediante una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible”¹⁰¹. Pero entonces, dado que aquí existe cierta *distancia* con respecto a las maneras habituales de hacer y pensar, hay que hablar de libertad, aunque ésta no implique la referencia a un *sí mismo*: “El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento por el cual uno se desprende de ello, lo constituye como objeto y lo refleja como problema”¹⁰². De ahí que se caracterice el estudio de las problematizaciones como un “análisis de la libertad” y que se señale con insistencia que la problematización no mana de la prohibición¹⁰³. Cabe incluso releer el prefacio a *Les mots et les choses* como un texto que pone en juego la cuestión de la relación entre “libertad” y “problematización”, a partir de la idea de la región epistémica como un orden crítico (de problematización) de carácter intermedio (*región media*) donde una cultura “se desmarca de los ordenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaure una primera distancia en relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para constatar que estos órdenes no son quizá los únicos posibles, ni los mejores”¹⁰⁴... El orden de la problematización es pues un orden de libertad.

¹⁰¹ *Polémique, politique et problematisations*, D.E., IV, pág. 597, trad. cast. en O.E., III, págs. 359-360.

¹⁰² *Ibid.*, trad. cast., pág.359.

¹⁰³ Por ejemplo en *H.S.*, II, pág. 18., trad. cast., pág. 13: “En resumen, la prohibición es una cosa, la problematización moral es otra”

¹⁰⁴ “Los códigos fundamentales de una cultura -los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan desde el comienzo del juego para cada hombre los ordenes empíricos con los cuales el se las tendrá que ver y en los cuales se reencontrará. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas y las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe en general un orden, a que leyes generales obedece, que principio puede dar cuenta de él, por qué razón es más bien este orden el que se establece y no aquel otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, por tener sobre todo una función intermediaria, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro, menos fácil sin duda de analizar. Es ahí donde una cultura se desmarca insensiblemente de los ordenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaure una primera distancia en relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo

Así pues, “problematización” no es representación de un objeto preexistente, ni creación a partir del discurso de un objeto que no existiría, por el contrario es una articulación esencial de prácticas discursivas y/o no discursivas (con una triple dimensión: epistémica, ética y política) aquello que abre este espacio en que *algo* (un cierto número de elementos que se desprenden de procesos sociales, económicos y políticos, que funcionarían como un conjunto de *dificultades* en relación con las maneras habituales de ser y pensar, pero no todavía como *problemas*) se constituye como objeto, pero no como un objeto cualquiera, sino como un *objeto problemático*, aquel que viene a modificar el propio pensamiento. Desde este punto de vista cabe concebir el espacio de problematización como una *forma de objetivación y subjetivación* interdependientes que reenvía a “condiciones” que no son ni formales ni empíricas¹⁰⁵, sino de carácter práctico, a todo un conjunto de ocupaciones y relaciones, las que *hacen jugar la verdad*, las que la liberan¹⁰⁶. Se trata del espacio de problematización como la abertura de una relación *esencial* con la verdad, de un “decir-verdadero”, y por esto hay que entender no una relación externa con conocimientos ciertos, sino la modificación de uno mismo en la problematización entendida como un espacio de juego en el que ciertos saberes resultan constitutivos, fundamentales, ontológicos, *verí-dicos*. Se trata de una auténtica experiencia, de todo un *ensayo* en el que una verdad extraña llega a constituirse en *cuerpo viviente*: “El “ensayo” -que hay que entender como una prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo viviente de la filosofía, si al menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento”¹⁰⁷.

suficiente para constatar que estos órdenes no son quizás los únicos posibles ni los mejores; de suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, debajo de sus órdenes espontaneos, cosas que son en sí mismas ordenables, que pertenecen a un cierto orden mudo, un suma que *hay orden*”, *M.C.*, págs. 12-13, trad. Cast., págs. 5-6.

¹⁰⁵ Foucault, D.E., IV, pág. 632, trad. cast. en O.E., III, págs. 363-364.

¹⁰⁶ Cfr. *Infra*, “El cuidado de sí como tarea de la libertad”, págs. 159-200.

¹⁰⁷ *H.S.*, II, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

Desde aquí -es decir a partir de la relación esencial con la verdad- cabe entender que se califique al pensamiento como "hecho histórico"¹⁰⁸ y se ilumina el *proyecto general* de una *historia del pensamiento* como historia de las problematizaciones¹⁰⁹ -frente a la historia de las representaciones y de los comportamientos: "¿Cómo es que el pensamiento, en tanto mantiene una relación con la verdad, puede tener también una historia? (...) Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento en tanto es pensamiento de la verdad. Todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas."¹¹⁰

Pero todo ello supone que haya algo así como una libertad primera, una abertura trascendental que al pensamiento, como tarea de *re-problematización*, y a través de un ejercicio genealógico de localización histórico-política, de todo un trabajo de los límites, corresponde *poner en juego, descubrir, liberar*, no crear o producir: "en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, que parte de ello es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible"¹¹¹. Así pues, *liberar lo posible*, "relanzar tan lejos y tan largamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad"¹¹², tal es la tarea del pensar, el trabajo de la libertad, no su producción, sino el propiciar su irrupción.

¹⁰⁸ Lo que es preciso entender es que el pensamiento entendido como problematización crítica (pero esto de "crítica" es redundante), ya se muestre en relación con el saber, con el poder o con la ética, constituye un hecho que es y hace historia: "El pensamiento tiene igualmente una historia, el pensamiento es un hecho histórico", *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 669, trad. cast en O.E., III, pág. 370.

¹⁰⁹ "La noción que sirve de forma común a los estudios que ha emprendido desde la *Historia de la locura* es la de *problematización*", *Ibid.*, trad. cast., pág. 371.

¹¹⁰ *Ibid.*, págs. 668-669, trad. cast., pág. 370.

¹¹¹ *Qu'est-ce que les Lumières?*, D.E., IV, pág. 574, trad. cast. en O.E., III, pág. 347-348.

¹¹² *Ibid.*, trad. cast., pág. 348.

**I. LIBERTAD Y SER: DE LA LIBERTAD COMO
ESENCIA DEL SER. ONTOLOGIA HISTORICA DE
NOSOTROS MISMOS.**

1. ONTOLOGÍA HISTÓRICA DE NOSOTROS MISMOS.

1.1. *Geschichte* y *wirkliche Historie* o de la forma de la autoafección.

Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder donde nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en fin, una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la moral que nos permite constituirnos en agentes éticos¹.

Se trata de nosotros, el objeto de la crítica no es tanto nuestro conocimiento² cuanto *nosotros mismos*: cuestionamiento de la *evidencia* de nuestra subjetividad en relación con el hacer y el decir, puesta en cuestión de nuestro modo de ser de sujetos en relación con un *poder*, con un *saber*, con una *moral*. Todo ello a través, y en tanto que se trata, de una *genealogía*³ que afecta y concierne a *nuestro ser mismo*, que es *ontología histórica de nosotros*

¹Foucault, M., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours* en Dits et écrits. 1954-1988 (en adelante D.E.), IV, París Gallimard, 1994, pág. 393, trad. cast. en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 194 .

²No se trata de una “analítica de la verdad” en la que vinieran a establecerse las condiciones de la posibilidad de un conocimiento verdadero.

³La genealogía es crítica, y no justificación del presente, en tanto se trata de la búsqueda de los orígenes bajos, no venerables: “Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es marcar los accidentes, las ínfimas desviaciones -o al contrario los retornos completos-, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y vale para nosotros; es descubrir que es la raíz de lo que conocemos y lo que somos no están en absoluto la verdad y el ser, sino la exterioridad del accidente. Por esto sin duda todo origen de la moral, desde el momento que no es venerable, y la *Herkunft* no lo es nunca, vale como crítica”, *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, D.E., II, pág. 141, trad. cast. en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 13. Pero decir que en la raíz de lo que somos no está la verdad y el ser, sino la “exterioridad del accidente” (que no es, sin más, el azar, como veremos, aunque sí quizás ese azar que es el de los discursos en el medio de la problematización filosófica como práctica dialógica) es tanto como decir: la libertad y no el ser se halla en la raíz de lo que somos. Quizá entonces no proceda ya hablar de raíz, sino de *suelo*, no de ser, sino de acontecimiento y libertad del ser, de ex-sistencia. Lo veremos.

mismos. En la expresión “ontología histórica” habla, pues, un esencial entrelazamiento entre “historia” y “ser” que ha de ser ahora analizado.

Se trata, pues, de ontología histórica, pero no de esa, de cuño hegeliano, genética o productiva, sino de aquella otra de corte genealógico, cuyo carácter y dirección viene determinado por un modo de proceder arqueológico o epagógico, *trascendental*⁴: no se trata de la re(con)ducción de lo dado hacia instancia productiva alguna, sino de aportar, de *liberar* mejor, la forma de lo dado *como dado* (no como producido). No se trata de *Ursprung*, sino de *Herkunft* y *Entstehung*⁵.

Sobre el sentido de una genealogía o de una ontología genealógica nos ilustra el análisis acometido por Foucault del concepto nietzscheano de *wirkliche Historie* en *Nietzsche, la génealogie, l'histoire*. Reparemos, en primer lugar, en la expresión *wirkliche Historie*. No se trata de *Geschichte*, sino de *Historie*, no se trata de lo que acontece, de lo que pasa (*geschehen*), sino del discurso *acerca de* lo que pasa, del decir lo que acontece (*Historie*). Ahora bien, ocurre que esta *Historie* es, al mismo tiempo, *wirkliche*, real, efectiva; no es, entonces, un mero contar o saber de las cosas que, pasando “sobre” las cosas, las deja como estaban, sino aquel contar y saber que se halla comprometido con lo real, que constituye todo un compromiso y una decisión con, y de, existencia, es *saber fundamental*, constitutivo, *real* (*wirklich*). Constituye, así, una suerte de *forma de autoafección* de la historia, de nosotros, introduce “lo discontinuo en nuestro ser mismo”⁶, es forma de la libertad del ser, de la ex-sistencia, de vida y respiración, es apertura de posibilidades y brecha de la existencia. Se trata, en suma, de *recreación*.

⁴ Ya veremos en que sentido.

⁵ *Ibid.*, págs. 136-156.

⁶ *Ibid.*, pág. 147.

Ciertamente no se hacen más que *ficciones*⁷; sin embargo, no se trata de ensoñaciones o de imaginaciones, la ficción aquí trabaja en la verdad y la realidad, “fabrica algo que no existe todavía”⁸, es tarea y cuidado de la verdad. La Historia-ficción constituye así el *régimen* de lo que hay, inventa posibilidades de existencia, hace posible un *relato*: la ficción es la *trama*, a través del discurso, entre quien habla y aquello de lo que habla⁹, es *ontología de nosotros mismos*.

La genealogía es, pues, “historia efectiva”, *constituye acontecer* (*geschehen*). Ello supone un rechazo a un cierto modo de hacer historia, aquella en que se lleva a cabo la identificación del acontecer histórico con el *devenir*, la evolución, la continuidad viviente, el progreso de la conciencia, el proyecto de la existencia humana...¹⁰ Se está en contra de esta historia presa de un vocabulario temporal¹¹, que, sin embargo, supone siempre “el punto de vista suprahistórico”¹², de esa historia en que nos procuramos “un punto de apoyo fuera del tiempo”, un absoluto que permite captar el acontecer como “totalidad”, retrazar la historia “como un paciente movimiento continuo”¹³. En esa medida esta “historia tradicional”¹⁴ es la gran aliada de la metafísica y la antropología, abrigo de la conciencia siempre idéntica a sí misma, lugar para su reposo, su certidumbre, la reconciliación, el sueño tranquilizador¹⁵... “Función conservadora”, pues, la de esta historia, de su “correlato indispensable”¹⁶, el *sujeto*: “salvar contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las

⁷ *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, D.E., III, pág. 236, trad. cast. en *Microfísica del poder*, op. cit., pág. 162.

⁸ *Ibid.*

⁹ *L'arrière-fable*, D.E., I, pág. 506, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 213.

¹⁰ *Questions à Michel Foucault sur la géographie*, D.E., III, pág. 34, trad. cast. en *Microfísica del poder*, ed. cit., pág. 118.

¹¹ *Ibid.*, 33, trad. cast. 117. Dice Foucault: “metaforizar las transformaciones del discurso por medio de un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia...”

¹² *Nietzsche, la genealogía, la historia*, D.E., II, pág. 146, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 18.

¹³ *Ibid.*, pág. 147, trad. cast., pág. 19.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 148, trad. cast., pág. 20.

¹⁵ *L'archéologie du savoir* (en adelante A.S.), París, Gallimard, 1999, pág. 24, trad. cast., México, Siglo XXI, , pág. 24.

figuras gemelas de la antropología y el humanismo”¹⁷. Conservación y aseguramiento del sujeto en tanto empresa de *totalización*, de *reconocimiento*, *teleológica*: “una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo”.¹⁸

Frente a esta historia tradicional, la historia efectiva no tiene otro punto de apoyo, otra medida, otra ley que aquella del vacío del Límite soberano: ninguna constancia, ningún absoluto que no sea el de la absoluta e infinita finitud de la existencia. En este sentido es decisión de existencia, abertura de la libertad. Ello supone el cultivo del “sentido histórico”¹⁹, por el que se mantiene la guardia frente al “egipcianismo” de la metafísica y la producción del “ser” de la existencia, frente a esa potencia de hipostatización que atrofia y determina dicho sentido bajo la forma perversa de la “ciencia objetiva”, que caracteriza la historia tradicional. Se trata, frente a la óptica de la metafísica, de firmeza de actitud y de un peculiar modo de mirar: aquella actitud en que no nos dejamos cautivar por ninguna constancia metafísica, aquella mirada -de la que, acaso, el ojo haya sido violentamente apartado- en que se ofrece, no ya lo visible, sino su invisibilidad. No se trata de retorno, que fuera corrección de la mirada, sino de conversión laboriosa: se exige “cierta conversión de la mirada y de la actitud”²⁰, la que permite reconocer y considerar aquello que no estando oculto sin embargo no era visible. Las aristas y diferencias, los perfiles y los márgenes permiten ahora la justa presentación y el juego de las formas. Es “la agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes -una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que se supone conducirla

¹⁶ *Ibid.*, pág. 21, trad. cast., pág. 20.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 22, trad. cast., pág. 21.

¹⁸ Nietzsche, *la généalogie, l’histoire*, D.E., II, pág. 146, trad. cast., *ed. cit.*, pág. 18.

¹⁹ *Ibid.*

soberanamente hacia su pasado”²¹. Se deja ser la diversidad del tiempo en el juego y el acecho de una actividad, de una actitud, de un *ethos* posibilitador.

El saber de esta actividad, en su desamparo, ya no será “reconocimiento”²²: “saber, incluso en el orden histórico, no significa “reencontrar, ni sobre todo reencontrarnos”. Memoria en que perpetramos un olvido, el del recuerdo, memoria sin recuerdo, memoria del olvido. Es el olvido de nosotros mismos, la negligencia para con nosotros mismos el que hace posible una exterioridad: “La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro ser mismo. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí, que tuviera la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda, hacia un fin milenario. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no está hecho para comprender, está hecho para cortar.”²³

Se trata, en fin, de *onto-logía*, del *logos* del *ser*, su forma, su interna constitución. La *wirkliche Historie* es abertura de la existencia, espacio de vivificación y respiración, irrupción de existencia. Constituye toda una forma de autoafección, de relación de sí consigo, de vida como libertad, no la del sujeto como sí mismo, sino la de la singularidad de la ex-sistencia.

Pero queda todavía mucho por decir acerca del sentido de una ontología histórica de nosotros mismos.

²⁰ A.S., pág. 145, trad. cast., *ed. cit.*, pág. 187.

²¹ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 147, trad. cast., *ed. cit.*, pág. 19.

²² *Ibid.*, trad. cast., pág. 20. “Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos”

²³ *Ibid.*

1.2. La ontología como lo trascendental en su significación formal kantiana.

La ontología histórica se concibe, pues, como un espacio de posibilidad, *hace posible* una experiencia, es apertura de posibilidades de vida. A aquello que sobrepasando la experiencia constituye sus condiciones de posibilidad lo llamamos con Kant, *trascendental*. No se trata, sin más, de lo que sobrepasa la experiencia, de algo *trascendente*, sino de aquello que, sobrepasandola, no va *más allá* de la experiencia, sino que la constituye en su posibilidad, la hace posible. Se trata, pues, de un gesto de posibilitación. A este gesto –gesto histórico-genealógico- de sobrepasamiento de la experiencia en dirección hacia sus condiciones de posibilidad lo llamamos *trascendere*, con Foucault, *transgresión*²⁴. La transgresión es un gesto que concierne al límite y la finitud,²⁵ gesto de sobriedad y, al tiempo, de exceso, es afirmación simultánea de límite e ilimitado²⁶, de finitud y de ser²⁷, en suma, de ex-sistencia. Es, pues, “decisión ontológica”²⁸ y *nos* concierne y constituye: *ontología histórica de nosotros mismos*. Lo que en el salto (*franchissement*)²⁹ al vacío del Límite se experimenta es la transgresión del ser y el ser como transgresión, como trascendencia, la existencia como ex-sistencia.

La ontología histórica tiene, pues, una significación trascendental. Insistamos un poco más en el sentido de esta trascendentalidad. Lo ontológico-trascendental mantiene con lo óntico una relación de *antecedens*, no de *consequens*. Lo ontológico no sigue a, ni resulta de, lo óntico, , antes al contrario, lo precede en tanto que instancia de posibilitación en relación con lo

²⁴ *Préface à la transgression*, D.E., I, págs. 233-250, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., págs. 123-142.

²⁵ *Ibid.*, pág. 236, trad. cast., pág. 127.

²⁶ Afirmación de ilimitado desde el Límite y no a la inversa. Es el ser como sobrepasamiento, transgresión o ex-sistencia, es decir, el ser como infinitud (infinitud del ser, no del ente, no se trata aquí de Ur-Sache, de una cosa-causa originaria), a partir de la asunción de la finitud.

²⁷ *Ibid.*, pág. 239, trad. cast., pág. 130.

²⁸ *Ibid.*, pág. 238, trad. cast., pág. 129.

²⁹ *Ibid.*, pág. 235, trad. cast., pág. 125. El salto es un *paso atrás* que pone en franquía, es despejamiento, franqueamiento, *Ur-sprung*, pero no en el sentido de Nietzsche, *la généalogie l'histoire*.

óntico. En este sentido, puramente formal, lo trascendental ha de considerarse como una especie de lo *a priori*: aquello que sin proceder de la experiencia (*a priori*), sin embargo, la constituye (trascendental). Ello implica un desmarcarse en relación con la significación escolástica de lo trascendental: lo trascendental como un modo y medida (*modus*) de “todo” ente *qua* ente, un *modus generaliter* que sería no *antecedens*, sino *consequens* de todo ente. Los trascendentales de la tradición escolástica son determinaciones universalísimas de todo ente que siguen al ente y resultan de él, en ese sentido traspasan, trascienden aquello que pertenece a todo ente, de ahí su nombre³⁰.

Pero si lo ontológico-trascendental no es algo derivado o extraído de los entes, es decir, un *concepto universal*, tampoco es un *principio trascendente*, “antes” de todo ente, “más allá”³¹ de los entes, exterior y ajeno, extraño a ellos, que, cayendo sobre ellos, establecería, dominio y jerarquía. Lo ontológico no es un principio, un *arjé óntico*, una causa principal y singular que impone relaciones lineales y unidireccionales de subordinación entre los entes, que reduce su multiplicidad a una unidad homogénea.

Pero se ha de seguir insistiendo en ésta significación trascendental de la ontología en el pensamiento de Foucault. Analizamos ahora un conjunto de rasgos definitorios de la ontología trascendental.

1.3. El carácter material, hermeneútico, histórico y universal de la ontología trascendental.

Hemos hablado arriba de “condiciones de posibilidad”, es necesario matizar ahora. En realidad lo que está en juego no es tanto la *posibilidad* en general cuanto la *existencia*; lo *dado* (y no el “objeto”), el darse de lo dado y no

³⁰Sobre el *transcendere* y lo trascendental vease, Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Tübingen, Neske, 1971 (Zehnte Stunde), págs.129-142, trad. cast., Barcelona, del Serbal, 1991, págs. 125-135.

³¹La expresión “más allá” (como “arriba”, “abajo”) indica una relación espacial que solo puede darse entre entes: mas allá de un ente solo puede haber otro ente, acaso el protoente, el archiente del que los demás entes derivan causalmente.

la forma universal y necesaria de lo dado. No se trata, entonces, de la *experiencia posible*, de la experiencia *en su posibilidad*, asegurada y establecida de antemano a partir de una “red trascendental” de principios de objetividad, sino de la experiencia *sin más*, de la existencia incausada (es decir, de la ex-sistencia) que precede y no descansa sobre la posibilidad (no se trata de “existencia efectiva”, sino de una existencia empírica y, sin embargo, indeterminada, de *facticidad*), sino que, al contrario, constituye el espacio previo sobre el que la posibilidad es establecida mediante un conjunto de operaciones subjetivo-reflexivas. Se trata del *hecho*, del dar lo dado y, por eso, en tanto que dado, del *darse* de lo dado; no, entonces, de *posición de la objetividad* ³². La instancia trascendental de posibilitación, la ontología histórica trascendental no remite a la posibilidad, es posibilitación de existencia, no de posibilidad. En esa medida no puede tratarse en ella de la *historia en general*, sino de la historia que se *da*, del dar(se) la historia, del acontecer: se trata de liberar experiencia, del dar lugar a la historia, no de amarrarla y anularla. En rigor, hay que hablar, pues, mas que de condiciones de posibilidad, de *condiciones de existencia*: “Un a priori no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que es dada” ³³

Por eso se trata de la *posibilidad de la materia en cuanto tal*, de la forma en que la materia se da. La ontología histórica es, pues, *a priori* material, de lo concreto, es forma de lo dado como dado. No se trata, entonces, de una estructura o forma exterior y extraña, que se impone desde el exterior a los elementos que relaciona, no se trata de un *a priori* formal: “estas reglas no se imponen desde el exterior a los elementos que ponen en relación; están comprometidas en aquello mismo que ligan” ³⁴. Se trata de la regularidad que

³² En este sentido, en tanto *no se trata* de la posición de objetividad por parte de una subjetividad trascendental, la ontología *no es trascendental*. No se trata aquí del sentido de lo trascendental puesto en juego en una *analítica trascendental*. De ahí que se diga que hay que “levantar la retención trascendental (lever la butée transcendantale)”, Foucault, M., *A.S.*, pág. 148, trad. cast., pág. 191.

³³ *A.S.*, pág. 167, trad. cast., 216.

³⁴ *Ibid.*, pág. 168, trad. cast., 217.

constituye la naturaleza interna de la cosa, la ley de su singularidad, su posibilidad de existencia. Lo que está en juego es, pues, la interna legalidad de lo empírico: "Frente a unos a priori formales cuya jurisdicción se extiende sin contingencia, es una figura puramente empírica"³⁵. Interna legalidad de lo dado que permite comprender la historia como "regularidad específica", ni como contingencia absolutamente extrínseca a la forma, ni como la necesidad de la forma desplegando su dialéctica propia³⁶.

Reparemos en lo que viene diciéndose. La imposibilidad de *ser pensamiento*, la irrupción de la materialidad, el tropel de las cosas, son las dos caras del acontecimiento que abre y constituye nuestra experiencia moderna, "La imposibilidad desnuda de pensar esto"³⁷. Se hace de lo particular cuestión, problema, tal es el nivel de análisis. No se trata de lo universal y necesario, sino de lo particular y contingente, de la articulación de lo empírico *como tal*. Pero, ¿cómo podría ser esto posible? Desde el *factum* de una finitud primordial, en el desamparo de la Muerte de Dios³⁸, la empíria emerge en su variabilidad infinita, inconmensurable. Vacilación e inquietud nos invaden ante un cierto desorden: "un desorden peor que el de lo incongruente y el acercamiento de lo que no se conviene; sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de órdenes posibles en la dimensión sin ley ni geometría de lo heteróclito"³⁹. "Atopía, afasia"⁴⁰, ello sería lo *normal*, lo que cabe esperar y, sin embargo, se muestra lo *excepcional*, lo insólito, de un orden de cosas: "hay un orden"⁴¹. Los textos de Foucault, como el texto citado de Borges en su prefacio a *Les mots et les choses*⁴², llevan otra dirección que la de la imposibilidad de una sintaxis de los seres⁴³, de un orden de existencias, aquel en que y por el

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, págs. 168-169, trad. cast., pág. 217.

³⁷ *Les mots et les choses* (en adelante M.C.), París, Gallimard, 1999, pág. 7, trad. cast., México, Siglo XXI, 1995, pág. 1.

³⁸ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 235, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 125.

³⁹ M.C., pág. 9, trad. cast., *ed. cit.*, pág. 3.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 10, trad. cast., pág. 4.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 12, trad. cast., pág. 6.

⁴² "Préface" en M.C., págs. 7-16, trad. cast., págs. 1-10.

⁴³ *Ibid.*, pág. 9, trad. cast., pág. 3.



cual ellas son, hacen acto de presencia. En verdad hay un espacio indeterminable, ilocalizable, que inquieta y vivifica incesantemente al pensamiento, “reserva de utopías”, sería el de una máxima meticulosidad, el mas atento a las diferencias, lugar en el que el lenguaje tendría el volumen y la consistencia de las cosas mismas, donde lo absolutamente heterogéneo de la ley y la existencia, del ser y el pensar, vendrían a coincidir y anudarse. Espacio sin tiempo⁴⁴ en que no es posible nombrar, hablar, pensar...⁴⁵

Su-posición necesaria y principio de todo pensar y actuar, se trata de la más discreta, pero también de la más insistente de las necesidades⁴⁶: “Cuando instauramos una clasificación reflexionada, cuando decimos que el gato y el perro se asemejan menos que dos galgos, aún si uno y otro están en cautiverio o embalsamados, aun si ambos corren como locos y aun si acaban de romper el jarrón, ¿cuál es el suelo a partir del cual podemos establecerlo con certeza? ¿Sobre qué “tabla”, según que espacio de identidades, de similitudes, de analogías, hemos tomado la costumbre de distribuir tantas cosas diferentes y parecidas? ¿Cuál es esta coherencia de la que se ve enseguida que no está determinada por un encadenamiento *a priori* y necesario, ni impuesta por contenidos inmediatamente sensibles? Pues no se trata de ligar consecuencias, sino de relacionar y de aislar, de analizar, de ajustar y de empalmar contenidos concretos; nada más vacilante, nada más empírico (al menos en apariencia) que la instauración de un orden entre las cosas; nada que no exija un ojo más abierto, un lenguaje más fiel y mejor modulado; nada que no demande con más insistencia que uno se deje llevar por la proliferación de cualidades y formas. Y, sin embargo, una mirada que no estuviera armada podría muy bien acercar algunas figuras parecidas y distinguirlas de otras en razón de tal o cual diferencia: de hecho no existe, aún para la experiencia más ingenua, ninguna similitud, ninguna distinción, que no resulte de una operación

⁴⁴ Mejor, sin una determinada temporalidad, la propia de un específico modo de concebir el tiempo. Lo veremos en la segunda parte.

⁴⁵ *Ibid.*, págs. 10-11, trad. cast., pág. 4-5.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 9, trad. cast., pág. 3.

precisa y de la aplicación de un criterio previo. Un “sistema de los elementos” - una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación de los que estos segmentos podrán estar afectados, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud- es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo.”⁴⁷

Hay, pues, un *orden previo a, y posibilitante de*, la experiencia, aquella no científica, cotidiana e inmediata, “ingenua”; orden que, sin embargo, no es el de lo universal y necesario, deductivo y subjetivo-trascendental, sino de lo singular en cuanto tal (es su singularidad), de lo dado en cuanto dado, de lo contingente en cuanto tal: se trata de legalidad empírica, no trascendental, de un orden de las cosas, no de objetos, de ex-sistencia, no de objetividad. Cierta homogeneidad, cierta estabilidad, cierta semejanza (cierto orden) es pues la *suposición indispensable*, necesaria, para la ex-sistencia, un *sistema de elementos a priori* resulta indispensable para el establecimiento del orden más sencillo; *invención*, pues, en favor de la experiencia⁴⁸, en favor de la existencia como sobrepasamiento o transgresión. Organización elemental, un tanto arcaica, que es *condición* –imperceptible- de la percepción inmediata y cotidiana. *Condición*, igualmente, de toda legalización y formalización de la experiencia⁴⁹. Orden *ontopraxeológico* previo a y posibilitante de acciones, reflexiones y percepciones que en relación con toda codificación prescriptiva de

⁴⁷*Ibid.*, pág. 11, trad. cast., pág. 5..

⁴⁸ Hace posible una experiencia, la antecede y posibilita, no puede extraerse de ella, la variedad infinita de la empiria no lo permitiría. Para que haya experiencia inmediata, y no la dispersión infinita de impresiones se precisa, pues, de un cierto sistema a priori, de la “aplicación de un criterio previo”.

⁴⁹ Hemos de atender en este punto a “la teoría de los umbrales”. La ciencias (positivas y humanas) se constituyen a partir de esta positividad primera como “recortes” superpuestos sobre un fondo elemental, que obedecerían a criterios de verificación, coherencia y formalización. Así, por ejemplo, se dirá que ciertos enunciados han atravesado el *umbral de epistemologización* cuando en relación con la positividad éstos hagan valer ciertas normas de verificación y coherencia, desempeñando, de este modo, una función dominante, ya de modelo, ya de crítica, ya de verificación. Del mismo modo, diremos que se ha traspasado el *umbral de cientificidad* cuando un conjunto de enunciados responde además a ciertos criterios formales, a leyes de construcción proposicionales. Por ultimo, una figura científica habrá traspasado el *umbral de formalización* cuando ésta puede desplegar a partir de sí misma el edificio formal que constituye, definir sus axiomas, sus elementos, las estructuras proposicionales legítimas y las transformaciones que acepta. Cfr. *A.S.*, págs. 243-244, trad. cast., págs. 313-314.

la existencia, con la percepción y con la reflexión sobre el orden “juega siempre un papel crítico”⁵⁰: “Es en nombre de este orden que los códigos del lenguaje, de la percepción y de la práctica son criticados y vueltos parcialmente inválidos. Es sobre el fondo de este orden, considerado como suelo positivo, que se batirán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que él sugiere. Así entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega el orden en su ser mismo”.⁵¹

Ahora bien, tal legalidad elemental no es un orden “natural”, “esencial”, posee lo que puede llamarse un *carácter hermeneútico*. Se trata del segundo rasgo de esta ontología trascendental y material (interna, no proyectada subjetivamente). Ciertamente, se trata de una organización de “las cosas mismas”, de su “ley interior”, de una organización, por tanto, no subjetiva, y sin embargo, tal legalidad no podría concebirse al margen de un mirar, de una atención, de un lenguaje, de un *saber* que es el de las cosas mismas, de un *logos* que es inmanente. La ontología es constitutiva, es algo mas que una disciplina o doctrina: “El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser de ser enunciado”⁵².

Angosta región de ser donde se juega la existencia, se trata de abrir y permanecer en este difícil y ambiguo nivel de “materialidad incorporal”, el de las “cosas dichas”, en esta dimensión de *aparición*, fenoménica, ni puramente lingüística ni tampoco existencial, el nivel del *acontecimiento enunciativo*, del

⁵⁰M.C., pág. 12, trad. cast., pág. 6. Su espacio no es otro que el libre y público de la crítica como problematización. La ontología es, a un tiempo, crítica. Mas adelante analizaremos la cuestión.

⁵¹*Ibid.*

⁵²*Ibid.*, pág. 11, trad. cast., pág. 5.

centellea de un mundo en el lenguaje:⁵³ “(...)el acontecimiento no es ni sustancia, ni accidente, ni cualidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es a nivel de la materialidad como cobra siempre efecto, y, en tanto efecto, tiene su sitio y consiste en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material.”⁵⁴

Impasible, incorporeal, sin existencia física, ni mental (no se trata de vivencias psicológicas, de representaciones mentales o de conceptos lógicos, pero tampoco de una sustancia extramental), el acontecimiento enunciativo no hace, ni padece, es un puro efecto, una pura aparición. Ahora bien, una aparición que no se muestra o aparece a “simple vista”, y exige una cierta conversión de la mirada. Y ello porque no se trata ni de una cosa, ni de una cualidad visible, ni de un proceso, sino de una objetividad puramente ideal que sólo tiene existencia en el elemento de movilidad del lenguaje, sin reducirse por ello al lenguaje. En rigor no debe hablarse ni de existencia lingüística, ni de existencia extralingüística, sino de una suerte de “subsistencia” o “insistencia”, de un ser *in-existente y no lingüístico que habita en el lenguaje, de ex-sistencia*, pues.⁵⁵

⁵³ El acontecimiento (*évènement*) enunciativo es algo diferente del fugaz suceso (*événement*) de enunciación, que siempre lo supone. El primero pertenece al plano trascendental, el segundo al empírico. Ambos son materiales, sin embargo el primero posee una materialidad trascendental que garantiza una cierta duración y estabilidad, mientras que el segundo tiene una materialidad puramente empírica, física y espacio-temporal, que hace imposible la repetición. Por eso “évènement” ha de ser traducido unas veces como acontecimiento, otras como “suceso”, dependiendo del contexto; así, en *A.S.*, por ejemplo, cuando se distingue entre el nivel de la “función enunciativa” (del acontecimiento) y el nivel del suceso (*événement*) de enunciación. Cfr. *A.S.*, págs. 133-134, trad. cast., págs. 170-171.

⁵⁴ *L'ordre du discours* (en adelante *O.D.*), pág. 59, trad. cast. en Barcelona, Tusquets, 1999, pág. 57.

⁵⁵ Se trata de la peculiar y paradójica existencia -inexistente- de la ley o el logos, de su ex-sistencia. Es el cuerpo y la vida de los saberes en el elemento de vivificación y respiración de los discursos, el azar, la discontinuidad y la materialidad del lenguaje en el elemento de unión y separación del pensar como *problematización*.

Nos movemos en el peculiar *nivel de existencia del lenguaje*, de lo que se ha llamado el *nivel enunciativo*. Se trata de la *nuda existencia no lingüística del, en el lenguaje*, de esa existencia indeterminable, innombrable y un tanto monstruosa, anterior a toda separación entre las “palabras” y “cosas” (es el nivel del ser-lenguaje, de las cosas *dichas*). No se trata, entonces, de la existencia a la que la proposición remite: una cosa existente, un cuerpo, exterior y visible, con ciertas cualidades, un *referente*; sino del aparecer y el presentarse en el juego del lenguaje⁵⁶, en un régimen enunciativo previo a y posibilitante de toda actualización y formulación. Se ha de preguntar, pues, por el estatuto de esta peculiar *existencia* del lenguaje.

No se dice mal si se afirma que el enunciado es la *modalidad de existencia* propia de los signos⁵⁷, esa mínima gravidez por la que éstos son algo más que signos pero algo menos que cosas. Y, sin embargo, “el sentido que hay que dar a una expresión como “existencia de los signos” exige ser dilucidado. ¿Qué quiere decirse cuando se dice que hay signos, y que es suficiente que *haya* signos para que *haya* enunciado? ¿Qué estatuto singular puede darse a este “existe” (*il y a*)?”⁵⁸

Peculiar existencia de los signos que no ha de ser confundida con la de la “lengua”: “lengua y enunciado no están en el mismo nivel de existencia”⁵⁹. La lengua, como conjunto de signos definidos por sus rasgos oposicionales y sus reglas de utilización, existe a título de *sistema de construcción* para enunciados posibles, pero, al mismo tiempo y en tanto la lengua jamás puede darse en sí misma y en su totalidad, existe, como por rodeo, a título de *descripción*, a partir de un conjunto de enunciados efectivos. En esa medida, la existencia de la lengua no puede coincidir con la del enunciado, es tanto su soporte cuanto un

⁵⁶ Es algo más que un mero juego del lenguaje, es el espacio donde se juega y decide la existencia.

⁵⁷ A.S., pág.140, trad. cast., pág. 180.

⁵⁸ *Ibid.*, pág.112, trad. cast., pág. 141.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 113, trad. cast., 142.

objeto puramente teórico, que resulta de un trabajo de abstracción y generalización realizado sobre ellos.

Ahora bien, podría pensarse que aunque no se trata de la existencia de la lengua, puede tratarse, empero, de la existencia propia de su *efectuación* (ya sea pensada en el modo de la articulación oral o en el modo del trazado, en el del dibujo o la fabricación de los signos). Bastaría, entonces, que un conjunto de signos recibieran actualización en un soporte material bajo ciertas coordenadas espacio-temporales, para hablar de enunciado. Y, sin embargo, no se trata de esta materialidad visible o audible, localizable en el tiempo y en el espacio⁶⁰. La existencia del enunciado no es ni la de la formal necesidad de la lengua, ni ésta, físico-material, propia de su efectuación empírica, realizada de forma mas o menos azarosa; posee un modo de ser singular -ni lingüístico, ni físico- con una materialidad imperceptible, ilocalizable, incorporal, la de una *disposición* (o dispositivo) de lenguaje que hace posible, significado, sentido, referencia y performatividad.

Singularidad de un modo de ser funcional y posibilitante, caracterizada por una *cierta relación* con los signos, aquella que no es ni la del *sentido*, ni la de la *referencia*, ni la del *significado*. Nos hallamos en un nivel distinto, previo y posibilitante de estos modos de relación. No se trata de la relación con un referente, sino con un *referencial*, entendiendo por éste no “cosas”, “hechos”, “seres”, sino “leyes de posibilidad”, “reglas de existencia” para objetos y relaciones de sentido. La relación en juego es, pues, aquella que se da con un “campo de emergencia” que otorga a la frase su sentido, a la proposición su valor de verdad, a las palabras su significado.⁶¹

Relación con un campo de emergencia de *objetos*, con la in-existencia de la regularidad que internamente los constituye, más no sólo eso. Leyes, sin

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹*Ibid.*, pág. 120, trad. cast., pág. 152

duda, constitutivas de los objetos, pero también leyes constitutivas de los *sujetos*: se trata de espacios de simultánea *objetivación* y *subjetivación*. Así, en el nivel discursivo-enunciativo, del lenguaje como práctica constitutiva de sí (en tanto práctica dialógica), se determina la existencia del sujeto como la de un emplazamiento ó un lugar en la conversación o discusión. El “sujeto del discurso” no es aquí el que soberanamente dispone de él, sino el que es dispuesto o emplazado por el azar del discurso en tanto discusión o conversación, en tanto experiencia o acontecimiento de existencia.

En esa medida, no puede tratarse del mero *sujeto gramatical* “yo”, *interior* al sintagma lingüístico, siempre en primera persona y con una forma gramatical fija⁶²; pero tampoco del individuo autor o productor, *exterior*, al margen de todo acontecimiento enunciativo; “no es, en efecto, causa, origen o punto de partida de ese fenómeno que es la articulación escrita u oral de una frase; no es tampoco esa intención significativa que, anticipándose silenciosamente a las palabras, las ordena como el cuerpo visible de su intuición; no es el foco constante, inmóvil e idéntico a sí mismo de una serie de operaciones que los enunciados vendrían a manifestar, por turno, en la superficie del discurso”⁶³. Se tratará, más bien, de la disposición de un lugar vacío y determinado (en el juego del discurso), aunque variable, y que puede ser ocupado por individuos diferentes.

Ahora bien, este campo de juego y movilidad de los discursos, este espacio en el que los signos vienen a desempeñar una singular *función de existencia*⁶⁴, no ha de ser confundido con un *contexto* (real o verbal), entendido como un conjunto de elementos de situación o lenguaje que motivan una formulación y determinan su sentido. Mas bien ocurre que el contexto es

⁶²*Ibid.*, pág. 121, trad. cast., pág. 153.

⁶³*Ibid.*, pág. 125, trad. cast., pág. 159.

⁶⁴*Ibid.*, pág. 115, trad. cast., pág. 145, “El enunciado no es, pues, una estructura (es decir, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizá infinito de modelos concretos), es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos”

siempre efecto de un juego enunciativo que puede determinar la relación contextual de muy diversos modos⁶⁵.

Por otro lado, este campo enunciativo, este espacio de in-existencia de la ley, este nivel del lenguaje como acontecimiento, se halla caracterizado por una peculiar materialidad, estabilidad y consistencia. Se trata de una *materialidad intrínseca* al enunciado -diferente de la fugacidad e inestabilidad de un soporte material y de ciertas coordenadas espacio-temporales (se trata de una materialidad *más general*)- que apunta a posibilidades de repetición, es, pues, *materialidad repetible*⁶⁶. Esta materialidad se refiere, sin duda, a un cierto carácter material, pero sobre todo a un carácter político-institucional y económico del enunciado, que garantiza *posibilidades de reinscripción y transcripción*, una cierta estabilidad, pues, de este campo de existencia⁶⁷. Por otro lado, la constancia de la función enunciativa está garantizada también por cierto *campo de estabilización* -compuesto por la red enunciativa, el campo de su ejercicio y su función-, así como por un *dominio de utilización*⁶⁸. Así pues, la materialidad y estabilidad del enunciado como función de existencia viene a estar constituida y garantizada por todo un conjunto de posibilidades -económicas y políticas- de repetición, así como por ciertos campos de estabilización y utilización. Estabilidad mucho mayor que la de la fugaz enunciación, mucho menor que la de una forma ideal, lógica o gramatical: “Demasiado repetible para ser enteramente solidario de las coordenadas espacio-temporales de su nacimiento (es otra cosa que la fecha y el lugar de su aparición), demasiado ligado a lo que le rodea y le soporta para ser tan libre como una pura forma (es otra cosa que una ley de construcción aplicada a un conjunto de elementos), está dotado de una cierta gravidez modificable, de un peso relativo al campo en el cual está colocado, de una constancia que permite

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 129, trad. cast., pág. 163.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 134, trad. cast., pág. 171.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 136, trad. cast., pág. 173, “El régimen de materialidad al que obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal; define posibilidades de reinscripción y transcripción (pero también umbrales y límites) más que individualidades limitadas y perecederas”

utilizaciones diversas, de una permanencia temporal que no tiene la inercia de un simple rastro, y que no dormita sobre su propio pasado”⁶⁹

Así pues, se trata de abrir y mantenerse -en la tarea genealógica de una Historia efectiva- en este espacio de ex-sistencia o transgresión del lenguaje, que no puede ser considerado una dimensión óptica -física o psicológica-, ni tampoco una dimensión lógica, sino una dimensión *onto-lógica*, de juego -irreductible- entre el ser y el lenguaje, de vida y cuerpo del lenguaje. Dimensión que no es, entonces, la de lo formal, ni, sin más, la de lo material, sino la de lo *trascendental* (en el sentido apuntado de una organización de lo elemental, posibilitante incluso de lo trascendental concebido como legalidad de lo posible en general). Dimensión del lenguaje, en el lenguaje, pero no considerado lógica, ni gramaticalmente, sino como ex-sistencia y libertad, como espacio de posibilidades de vida en tanto espacio de incorporación y vivificación de la ley⁷⁰, es tanto espacio de objetivación y subjetivación de los discursos. Se trata, entonces, del lenguaje al ras de la existencia, de lo que se ha llamado el *ser del lenguaje*⁷¹, del lenguaje como espacio de aparición y presentación primera de lo que hay, como disposición esencial, elemental o fundamental⁷². Es, pues, en este nivel de lenguaje donde se abre un mundo de *visibles indecibles* y de *decibles invisibles*, es ahí, en este (no)lugar de indistinción primaria entre el lenguaje y las cosas, en este lugar de armonía primera, que se hace posible algo así como una separación y una relación. Nivel de la *ficción*, nivel de los efectos, de las apariciones, entre la existencia y la fábula, anterior, haciéndolas posibles. Nivel *superficial* del lenguaje, antes de toda posición subjetivo-reflexiva (de toda *profundización*); espacio de juego del lenguaje, el de las *prácticas discursivas*, pero también el de las *prácticas no discursivas*.

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 136-137, trad. cast., págs. 173-175.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 138, trad. cast., pág. 176.

⁷⁰ Tanto en relación con lo teórico como en relación con lo práctico.

⁷¹ En los escritos de los años sesenta sobre lenguaje y literatura, también en *M.C.*, vease, por ejemplo, “Le retour du langage”, págs. 314-318, trad. cast., págs. 295-299.

⁷² La expresión “disposición fundamental” es empleada por Foucault en diferentes ocasiones en *M.C.*.

Hay, pues, un ámbito de *afinidad* (ser-lenguaje) en virtud del cual hay existencia, vida del lenguaje. No se trata, sin embargo, de que ahí vengan a coincidir el orden de las cosas y el orden del lenguaje, sino de la abertura de la ex-sistencia y la transgresión del lenguaje en el elemento de lo paródico e insólito de un conjunto de prácticas que son problematización. Elemento, pues, de las cosas en su aparición primera, antes de su enunciación, ámbito de ser que es el del *ser del lenguaje*, orden previo a, y posibilitante de, la significación, la verdad proposicional y el sentido. Sólo a partir de esta disposición ontológica previa es posible pensar la *relación* y la separación entre “palabras” y “cosas”, solo bajo esta suposición necesaria nos resguardamos de *lo más inquietante*, de lo mas monstruoso e informe, hacemos frente a lo que se presenta, se abre un espacio en el que morar y resistir.

Pues bien, a esta *conformidad*, a esta *indistinción*, apunta lo que más arriba se ha llamado “el carácter hermeneútico” del orden ontológico. No se habla aquí de interpretación o de interpretaciones de este sistema de lo elemental, sino del *sistema mismo como interpretación*, (de la articulación de la realidad en el medio del ser del lenguaje). En esa medida, y más allá de toda hermeneútica como desvelamiento de un sentido oculto⁷³, puede hablarse de la textura hermeneútica y cambiante⁷⁴ de la realidad; se trata del ser del lenguaje, del lenguaje como ser (anterior a toda “palabra”), como trama de un mundo. La interpretación constituye así nuestra disposición fundamental, posee, pues, un carácter ontológico. La ontología histórica y trascendental es, también, *ontología hermeneútica*.

La conformidad de la que hablamos no será entonces de carácter veritativo, sino *preveritativo*, y, sin embargo, “más verdadera”⁷⁵ que toda verdad, en tanto espacio en que se juega y decide lo verdadero y lo falso. Lo que está en juego no es la adecuación, sino la conformación, la emergencia o

⁷³ Nietzsche la génealogía l’histoire en *D.E.*, II, pág. 146, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 18.

⁷⁴ El *a priori* es histórico, reenvía a un elemento de *trascendentalidad abierta*.

⁷⁵ *M.C.*, pág. 12, trad. cast., pág. 6.

invención de la existencia no lingüística en el lenguaje. Se reclama una cierta *técnica de la naturaleza*, anterior a toda *nomotética* de la misma, a toda consideración mecanico-causal que necesariamente ha de suponerla. No se tratará, con ello, de las cosas como *causas*, sino como *fin*⁷⁶: técnica en favor de la experiencia en que se avía un mundo en el que habitar, en que se proyecta o inventa un lugar de habitación: invención, proyección, dar el espacio en el que algo puede tener lugar, tal es la tarea y, al tiempo, el deber. La posición, entonces, no puede ser la del objeto por parte del sujeto, sino aquella -preobjetiva y presubjetiva- del “marco” de una relación sujeto-objeto, del espacio en que sujeto y objeto devienen “posibles”, pueden encontrarse, ser⁷⁷. Todo ello, como en su momento se verá, en un elemento de *pasión* o de *verdadero amor, de querer puro, de un peculiar quererse*⁷⁸.

En este punto se hace inevitable la confrontación con Deleuze. La disputa se centra en torno al problema de la “intencionalidad”, que posee aquí una significación técnico-fenomenológica. Reproducimos las tesis deleuzianas sobre el asunto con los mayores rigor y exhaustividad posibles⁷⁹. Según Deleuze, Foucault habría roto con la fenomenología en su sentido “vulgar”, es decir, con la *intencionalidad*. Que la conciencia remita a la cosa y signifique el mundo eso Foucault lo habría rechazado. La fenomenología habría nacido para superar las amenazas del *psicologismo* y el *naturalismo*, pero, y a partir de la idea de intencionalidad, habría restaurado un nuevo psicologismo, el de las

⁷⁶ Cfr. Kant, I., “Primera versión de la introducción” en *Kritik der Urteilstkraft*, Tübingen, Suhrkamp, 1994, págs. 9-68, trad.cast., Caracas, Monte Avila, 1991, págs. 23-73.

⁷⁷ Se trata de la peculiar “posición” del pensar como problematización: “(...) por pensamiento se entiende el acto que pone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto (...)”, Florence-Foucault, M., “Foucault” en *Dictionnaire des philosophes*, París, P.U.F, 1984, vol. I, págs. 942-944, trad. cast. en *Obras esenciales* (en adelante *O.E.*), III (*Ética, estética y hermenéutica*), Barcelona, Paidós, 1999, págs. 363-368.

⁷⁸ Pero el querer no es aquí el querer de una voluntad subjetiva, sino el querer de una pasión presubjetiva y preobjetiva. No se trata, entonces, de ese querer que sería la *esencia* de la subjetividad, la *voluntad de voluntad* (aunque aquí también se trata, pero en otro sentido, de voluntad de voluntad) de la que Heidegger nos habla (cfr., por ejemplo, “Überwindung der Metaphysik” en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske, 1967, vol. I, págs. 63-91, trad. cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994, págs. 63-89.), sino del querer que procura pliegues y resonancias, otras formas de subjetivación, esta vez sin “sujeto” (no como sujeto). En su momento lo veremos.

⁷⁹ Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, págs.142-146.

síntesis de la conciencia y las significaciones, así como también un nuevo naturalismo, el de la experiencia salvaje, inmediata, antes de todo captura científica. Pues bien, Foucault habría ido mas allá de la intencionalidad y la fenomenología, hacia la *ruptura de la intencionalidad y la epistemología*⁸⁰. Así, en su análisis se pondría en juego un dominio que no es ni el de la significación, ni el del sentido, tampoco el de la referencia, un nivel en el que quedaría suspendida toda intencionalidad y abolido todo psicologismo y naturalismo, el *dominio enunciativo*. Ya no se tratará aquí de “palabras”, con una significación intrínseca, tampoco de “proposiciones”, con una referencia objetiva, ni de “frases”, con un sentido oculto que habría de ser desvelado. El dominio enunciativo se desvela como un *dominio autónomo* que no remite ni reenvía a nada exterior, con sus propios objetos y sujetos, puramente discursivos. Por otro lado, esta suspensión radical llevaría también, mas allá de las cosas y los estados de cosas, hacia ciertas *visibilidades* que, lejos de desplegarse en un mundo salvaje abierto a una conciencia primitiva y antepredicativa, remitirían a una *luz*, a un *ser-luz* a partir del cual éstas se conformarían, más allá de toda mirada intencional. No se consideran, entonces, ni el lenguaje ni la luz en sus relaciones, sino, más bien, en su “no relación”, en su heterogeneidad, en el hiato que los separa. Esta sería, pues, según Deleuze, la aportación más importante de Foucault a la filosofía, aportación por la que la fenomenología se habría tornado epistemología. Todo sería en Foucault *saber*, no habría nada previo al saber ni bajo él, (por eso no es posible hablar de “experiencia salvaje”); pero el saber sería doble, irreductiblemente doble: ver y hablar, lenguaje y luz ; y no existiría en ningún caso relación entre ambos regímenes, o mejor, sí existiría relación, mas en el modo de la no-relación.

⁸⁰ Más allá de la fenomenología, mejor, de un cierto despliegue de la fenomenología, a partir de una -en expresión de Dreyfus y Rabinow- “doble reducción fenomenológica” (suspensión de la referencia, pero también suspensión del sentido) (Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, D.F., U.N.A.M., 1988, págs. 65-73.). En este sentido la arqueología no sería otra cosa que la radicalización del método fenomenológico, su forma más radical rigurosa y consecuente, la fenomenología *llevada hasta sus últimas consecuencias*.

Según Deleuze, en Heidegger y Merleau-Ponty la intencionalidad, entendida como relación de la conciencia con el ente, es superada en dirección al ser; en el caso de Heidegger, en el *pliegue* del ser, en el de Merleau-Ponty, en el *quiasmo*. Así, en Heidegger se habría tratado del paso de la fenomenología a la ontología, y esta, a su vez, concebida siempre a partir del pliegue del ser o la diferencia ontológica. En Merleau-Ponty el paso habría sido el mismo, se habría partido de una visibilidad ontológica, radical y vertical, que se plegaría en un *viéndose*, haciendo posible, de este modo, un relación horizontal entre un *viendo* y un *visto*. Ahora bien, según Deleuze, tanto en Heidegger como en Merleau-Ponty, la intencionalidad de la conciencia sólo se superaría para ser reinstaurada a otro nivel, ya que la luz, la *Lichtung*, no haría ver sin hacer también hablar, y el pliegue no constituiría un *viéndose* sin constituir, también, un *hablándose*.

Pero en Foucault, siempre según Deleuze, las cosas serían bien distintas. Así, en el pensamiento del francés las visibilidades solo remitirían a la luz, a un ser-luz, y en ningún caso al lenguaje, mientras que lo decible remitiría sólo al lenguaje, a un ser lenguaje. Así pues, el pliegue en Foucault no restauraría en ningún caso la intencionalidad, como ocurriría en Heidegger y Merleau-Ponty.

Tales son las tesis de Deleuze sobre este asunto de la intencionalidad en Foucault. En un primer vistazo, y desde el armazón conceptual deleuzeano, quizás indiscutibles: En verdad, al menos desde una cierta quiebra y ruptura, *hablar no es ver*; en verdad Foucault nos habla e interpela desde este punto de ruptura; en verdad el plano de su análisis no es el de la armonía y la correspondencia, tampoco el de la intencionalidad, sino ese plano de diferenciación y separación en que el sentido, la referencia y la significación se hallan *suspendidos*, así como también se halla suspendida la “existencia” de las “cosas”; en verdad existirían dos ordenes de ser *heterogéneos*, el de lo visible y el de lo decible; en verdad el pliegue no reinstauraría la intencionalidad

Todo eso nos parece verdad y, sin embargo, esta sistematización sin tacha, tan impecable, esta consideración tan aguda, tan inteligente (sin duda la lectura integral más profunda que se ha realizado de los textos de Foucault), no puede dejar de parecernos un tanto forzada. Deleuze separa, encontrando luego el problema de unir, a lo sumo *capturas mutuas, influyos...* Y todo ello desde un *poder* concebido como dominación tecnológica⁸¹.

Desde nuestra perspectiva las cosas se ven de otro modo. Se ha tratado de mostrar que en Foucault no hay algo así como un ser-luz o un orden de visibilidad autónoma, separado del lenguaje, o, mejor, que la luz en que algo aparece o hace acto de presencia, en que algo *sobreviene*⁸², es el *lenguaje mismo*, el ser del lenguaje, entendido como la *distancia* de las cosas visibles. Ahora bien, ello no significa que “el lenguaje esté a distancia de las cosas”, sino que el lenguaje “es su distancia, la luz en que ellas están en su inaccesibilidad, el simulacro en que se da solamente su presencia”⁸³. El ser del lenguaje se entiende entonces no tanto como el espacio de una no-relación, de un desacuerdo fundamental entre el ser y el lenguaje, cuanto como la dimensión de una *cierta intencionalidad* (no “natural”, sino histórica) o afinidad, de una “relación universal”, “la muda, la laboriosa e instantánea relación por la cual todo se anuda y desanuda, por la cual todo aparece, centellea y se extingue, por la cual en el mismo movimiento la cosas se dan y escapan”⁸⁴. Lo que se despliega entonces en este espacio “son a la vez las cosas y las palabras, la luz y el lenguaje. (...) región anterior a cualquier separación donde la tirada de dados lanza con un mismo movimiento sobre la página en blanco, las letras, las sílabas, las frases dispersas y el brillo azaroso de la apariencia”.⁸⁵ El espacio de la ex-sistencia del lenguaje es ese “punto ciego de donde nos llegan las

⁸¹ Se produciría entonces un peculiar “esquematismo”, el del poder como dominación. Ciertamente hay esquematismo en Foucault, pero quizás este esquematismo no sea el de una dominación, sino el de un *poder como libertad*. Más adelante lo veremos.

⁸² La distancia del lenguaje “no ofrece las cosas en su lugar, sino el movimiento que las *presenta* y las hace pasar” *Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 282, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 177.

⁸³ *Ibid.*, pág. 280, trad. cast., pág. 175.

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 276, trad. cast., pág. 169.

cosas y las palabras en el momento en que van a su punto de encuentro⁸⁶. Por eso se trata de un *orden ontológico*, no epistemológico⁸⁷: es el espacio en que irrumpe la existencia muda y visible, a una *distancia insalvable del lenguaje*⁸⁸. Y ello en la medida en que el lenguaje es la *distancia misma*, el espacio en que las cosas irrumpen, y *no una cosa visible*. Es en este sentido, nos parece, que ha de interpretarse el tan manido *hablar no es ver* de Blanchot: el lenguaje no es una cosa, sino el espacio en el que, y por el que, las cosas son. En esa medida existe un hiato insalvable entre las cosas visibles y el lenguaje, en esa medida el *ser no puede ser reducido a lenguaje*, en esa medida no puede haber “ilusión del discurso autónomo”, tal como Dreyfus y Rabinow han señalado,⁸⁹ o idealismo lingüístico. La diferencia en juego no es, pues, otra que la *diferencia ontológica*, la diferencia por la que hay *solo* visibles y *solo* decibles, lo visible indecible y lo decible invisible⁹⁰. Ahora bien, *sólo hay ser-lenguaje*, ser del lenguaje, y no además un ser-luz, distinto de la luz que es el lenguaje mismo en su nivel enunciativo (Foucault no habla de un ser-luz, al menos en el sentido en el que lo hace Deleuze).

Ciertamente el nivel enunciativo, el espacio del ser del lenguaje⁹¹ es el de una suspensión de la relación entre las “palabras” y las “cosas”, el nivel en que toda relación del lenguaje con *algo exterior* a él mismo queda efectivamente en suspenso, en que, por tanto, quedan en suspenso referencia,

⁸⁵ *Le Mallarmé de J.-P. Richard*, D.E., I, pág. 435, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 209.

⁸⁶ *Le langage de l'espace*, D.E., I, pág. 408, trad. cast., en *ed. cit.*, pág. 196

⁸⁷ La radicalización de la fenomenología no conduce a la epistemología del saber, sino a la ontología histórica de nosotros mismos; ésta no sería otra cosa que el resultado de la aplicación del método fenomenológico radicalizado, es decir, *la arqueología*.

⁸⁸ “Por eso la palabra, la verdadera palabra es pura: o más bien es la virginidad misma de las cosas, su integridad manifiesta y como ofrecida, pero también su inaccesible alejamiento, su distancia sin transgresión posible. La palabra que hace que surja la imagen dice a la vez la muerte del sujeto hablante y la distancia del objeto hablado” (*Le Mallarmé de J.-P. Richard*, D.E., I, pág. 434, trad. cast., pág. 209.). Por eso no se trata de una *pragmática* en la que se trataría de hacer cosas con palabras, de *producir* la existencia visible. La distancia entre las cosas y el lenguaje es aquí insalvable y ello precisamente porque el lenguaje es la distancia misma, el espacio en el que, y por el que, hay cosas, y no una cosa más entre las cosas, quizás una cosa-causa originaria, una *Ursache*, un protoente.

⁸⁹ Cfr., Dreyfus, H. y Rabinow, P., *op. cit.* págs. 25-121.

⁹⁰ Ciertamente se hace del lenguaje objeto, cuestión, pero el lenguaje no es tratado aquí como un ente visible, como una cosa, reducido a “objeto”, tal como la óptica de la metafísica de la representación y la presencia prescribe.

sentido y significación: no se tratará aquí de la relación del lenguaje con la existencia, sino de la existencia no lingüística en el lenguaje; no se tratará de la relación del lenguaje con un sentido o una significación exterior, sino de la significación y el sentido irrumpiendo y variando en el elemento de la existencia del lenguaje, en el elemento en el que el lenguaje se halla, en cierto modo, “fuera de sí”. Ahora bien, la suspensión de la relación del lenguaje con algo exterior a él mismo, no significa, como cree Deleuze, que el orden del lenguaje se conciba como un orden *puramente lingüístico*⁹¹, totalmente separado de la visibilidad y lo visible, sino justamente lo contrario, como un genuino orden ontológico, como la *in-visibilidad misma de lo visible*. Y en la misma medida se tratará por lo mismo de ese nivel de indistinción y, ahora sí, de no relación primera, en que queda en suspenso la “relación” de las cosas con el lenguaje. Así, en este espacio no puede hablarse propiamente de relación de las “cosas” con el “lenguaje”, sino de puros visibles, de puras apariciones irreducibles a lenguaje y a cualquier relación con el lenguaje *en el lenguaje mismo*, en tanto encuentran en el lenguaje su espacio de aparición, antes de cualquier relación con el lenguaje. Por eso aquí lo visible no se refiere sino a sí mismo, pero ello no comporta concebir un orden de visibilidades separado del orden del lenguaje, un espacio en el que las cosas visibles recibirían su consistencia de un puro ser luz, de un régimen de visibilidad que nada tendría que ver con el lenguaje y que ofrecería unos objetos específicamente visibles que en ningún caso podrían ser confundidos con aquellos puramente discursivos de la red del lenguaje.

Así pues, que no exista otra luz que no sea la del lenguaje no comporta que no haya separación, diferencia y juego irreducible (juego onto-lógico) entre lo visible y lo enunciable, pero ello, justamente, en virtud de una indistinción y no relación primera que impide que el lenguaje sea reducido a cosa visible y lo visible a lenguaje. Las cosas son como los blancos de un negro e invisible

⁹¹ Que es el espacio libre y público de la conversación.

⁹² Aunque, no podemos negarlo, Foucault en ocasiones da pie a pensar esto.

entretejimiento: “(...) y solamente en las casillas blancas de este tablero (el orden de las cosas)se manifiesta en profundidad como ya ahí, esperando el momento de ser enunciado”⁹³

Esperando el momento de ser enunciado; habría pues una enunciación posterior “sobre” el orden no lingüístico en el lenguaje. Ahora bien, esta enunciación poco tiene que ver con el nivel enunciativo, es decir, ontológico, del lenguaje; hace referencia, más bien, a un nivel, digamos, subjetivo-reflexivo y judicativo en el que se establece la posición de lo visible o de las cosas como “objetos”, como “cosas”, así como la separación entre, y reificación de, las “palabras” y las “cosas”. Es en este nivel -en el que se produce una progresiva o gradual diferenciación y objetivación de una *positividad* primera y arcaica⁹⁴- en el que se ha de ubicar la *teoría de los umbrales*⁹⁵. Así, la red, digamos, de la *objetividad*, será urdida *a partir de* este fondo elemental e indecible de visibilidad primera, destacándose sobre él, según las zonas, con una mayor o menor nitidez, teniendo un mayor o menor espesor. Se constituyen así diversas zonas de objetividad entre las que sólo existe una diferencia cuantitativa de mayor o menor objetividad, zonas con difuminados bordes que se solapan las unas con las otras⁹⁶. Cada zona constituye un *umbral* de objetividad cada vez más depurada, cada vez mas alejada de la visibilidad, de una mayor formalidad y cientificidad, de una mayor generalidad, necesidad y abstracción. Así, se pasará del *umbral de positividad* al *umbral epistemológico* -a partir de la aplicación de ciertos criterios de verificación y coherencia-, de éste al *umbral de cientificidad* -en tanto se constituye una formalización en la que los enunciados han de regirse por leyes de construcción proposicional, es decir, en tanto se produce una organización deductiva del campo enunciativo-, finalmente del umbral de cientificidad al *umbral de formalización* -cuando todo el edificio deductivo adquiere autosuficiencia, pudiendo desplegarse desde sí mismo,

⁹³ Foucault, M., *M.C.*, pág. 11, trad. cast., pág. 5

⁹⁴ Lo arcaico, más que lo primitivo, es ante todo lo elemental.

⁹⁵ *A.S.*, págs. 243-244, trad. cast., págs. 313-314.

⁹⁶ La ciencia, por tanto, se constituye a partir de esta matriz de saber histórico-ontológico.

definir sus axiomas y sus elementos, es decir, cuanto se da el paso hacia la axiomatización-. Se tratará, en resumidas cuentas, de un *gradual* distanciamiento de una visibilidad de lenguaje indecible.

Pero volvamos a los rasgos fundamentales de la ontología. Quedan, todavía, dos rasgos más por analizar: su carácter esencialmente histórico y su universalidad. *En primer lugar*, su carácter histórico. El campo trascendental no es sin más una condición de subjetivación y objetivación que pudiera mantenerse inamovible, es un espacio *abierto*, modificable; las condiciones son, pues, históricas, se trata de un “*a priori* histórico”⁹⁷, cambiante, móvil; *a priori* modificable en el elemento de problematización constituido por un conjunto de prácticas, discursivas y no discursivas: “El *a priori* de las positivities no es solamente el sistema de una dispersión temporal; él es en sí mismo un conjunto transformable”⁹⁸. No podrá tratarse entonces de un *a priori* formal que estuviera a demás dotado de historia, “gran figura inmóvil y vacía que surgiera un día en la superficie del tiempo, que hiciese valer sobre el pensamiento de lo hombres una tiranía a la que nadie pudiera escapar, y que luego desapareciese de golpe en un eclipse al que ningún acontecimiento hubiese precedido: trascendental sincopado, juego de formas parpadeantes”⁹⁹.

Pero además esta ontología histórica de nosotros mismos remite a un uso *libre y público* de la razón, es decir, a un uso *universal*¹⁰⁰, el que se da en el espacio de la problematización filosófica entendido como elemento de comunidad del pensar; elemento en que, por esto mismo, pueden irrumpir esos acontecimientos enunciativos que constituyen experiencia. Se trata, por tanto, de la *ontología de una comunidad*, de un saber no privado, sino público y, sin embargo, y por ello mismo, libre, un saber no subjetivo, sino, en algún sentido,

⁹⁷ M.C., pág. 13, trad. cast., pág. 7.

⁹⁸ A.S., pág. 168, trad. cast., pág. 217.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 169, trad. cast., pág. 218.

¹⁰⁰ *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 566, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 340, “La *Aufklärung* no es, por tanto, solamente el proceso por el que los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público

intersubjetivo, aunque quizás lo propio de este nivel, como veremos, no es la relación que se da entre “sujetos”, sino la relación interna o diferencial entre seres preindividuales y presubjetivos. Se trata, pues, de *discursos fundamentales*, constitutivos, sintéticos *a priori*, de una comunidad y en el medio del pensar. Es una “comunidad de acción” -la de una problematización-, en que no hay ningún “nosotros” previo a la problematización, en que el nosotros se hace y deshace en el espacio del cuestionamiento de los discursos. Así, “el problema justamente es saber si, efectivamente, es en el interior de un “nosotros” donde conviene situarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan; o si no hay , elaborando la cuestión, que hacer posible la formación futura de un “nosotros”. Y es que el “nosotros” no me parece que deba ser previo a la cuestión; no puede ser sino el resultado -y el resultado necesariamente provisional- de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos en que esta se formula.”¹⁰¹ El nosotros es pues el de una ontología, una ontología histórica, la de *nosotros mismos*; se juega y decide como problematización.

1.4. Muerte de Dios y libertad del ser.

¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. ¿Eres tú alguien al que le sea *lícito* escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. ¿Libre de qué? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?

La muerte de Dios no prescribe una laguna que hubiera de ser llenada, no indica una carencia, es, mas bien, el despliegue de un espacio en que se abren nuevas posibilidades de existencia, otros modos de relacionarse con la finitud: “Muerte de Dios” es “el espacio a partir de ahora constante de nuestra

de la razón.”

¹⁰¹ *Polémique, politique et problématisations*, D.E., IV, pág. 594, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 356.

experiencia”¹⁰², ella inaugura lo *puro posible* (no amarrado como *essentia* o *possibilitas*), es abertura del ser, la *posibilidad de una imposibilidad*¹⁰³.

La muerte de Dios¹⁰⁴ libera, pues, *posibilidades* para la existencia : libertad para la Nada, para la devastación de la libertad (en el doble sentido del genitivo), en tanto libertad para el Hombre-Sujeto; libertad para la vida, para la trascendencia, ya no del “Ser”, sino de la ex-sistencia, libertad para la abertura del ser, libertad para la libertad, abertura a la abertura (*ouverture*).¹⁰⁵ La alternativa es, pues : libertad para devastar la trascendencia de la existencia (anulación de toda infinitud, negación de la abertura, decisión de la libertad contra la libertad, en favor de su anulación) o la libertad desatada contra si misma; o bien, libertad para la libertad, acogida de la libertad de la existencia en la asunción del Límite o la finitud¹⁰⁶.

El “cuadrilátero antropológico” es el espacio de la devastación de la trascendencia de la existencia, es la decisión por la aniquilación del ser, cierra la trascendencia. Por eso la antropología es a todas luces incompatible con la ontología del ser como transgresión, con una ontología *sin presencia* (y, por tanto, también sin ausencia, entendida como falta de presencia, como su reverso negativo), con la *ontología metafísica* que cabe liberar en los textos de

¹⁰² *Préface à la transgression*, D.E., I, pag. 235, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 125. “Muerte que no hay que entender como el final de su reino histórico, ni como la constatación por fin otorgada de su inexistencia, sino como el espacio desde ahora constante de nuestra experiencia”

¹⁰³ *Ibid.*, trad. cast., págs. 125-126. Se trataría, entonces, de hacer esa “experiencia de lo imposible” que abre posibilidades para el pensamiento: “Bataille sabía bien que posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte, y en qué imposibilidad también comprometía al pensamiento.”

¹⁰⁴ Muerte de Dios que hay, en un sentido, que *hacer* (es a la vez “vencimiento y tarea”, *M.C.*, pág. 353, trad. cast., pág. 332); corresponde a un gesto crítico, historico-genealógico, un corresponder a la libertad de la ex-sistencia, a la libertad como abertura del ser. Se trata de *dar final*, la apertura del lugar en el que ya estamos.

¹⁰⁵ *Guetter le jour qui vient*, D.E., I, pág. 263, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 159.

¹⁰⁶ La muerte de Dios entonces no implica necesariamente la negación de la trascendencia, de la infinitud, antes bien, abre la posibilidad de otro modo de relacionarse con la infinitud, una abertura a la trascendencia a partir de la asunción radical del Límite. Pero la trascendencia es ahora la trascendencia de la ex-sistencia, no la de Dios. Lo vio Nietzsche: el “sentido de la tierra”, la reinserción en la tierra no es negación de la trascendencia, es su *transmutación*. El superhombre es la abertura del Mortal al poder de creación y afirmación de la tierra.

Foucault¹⁰⁷; por eso se ha podido decir que el final de la metafísica no es más que la otra cara o el aspecto negativo de ese acontecimiento que es la aparición del hombre¹⁰⁸. Así, el despliegue de la interrogación del Límite en el espacio antropológico comportaría el cierre de la abertura ontológica que el Límite, pensado fuera de toda relación antropológica, asumido en su principalidad, procura; la negación, pues, de lo “ilimitado del Límite”¹⁰⁹, de la infinitud de la finitud¹¹⁰. La antropología sería, pues, esa negación demoníaca del ser¹¹¹ que entorpece un pensamiento de la trascendencia. Así, en *Les mots et les choses* se hablará de la incompatibilidad profunda que reina entre el ser del hombre y el ser del lenguaje, de la imposibilidad de la coexistencia y articulación del ser (del lenguaje) y del hombre, al tiempo que se señala que es quizás aquí donde esté enraizada la elección filosófica “más importante de nuestra época”¹¹².

El espacio de la devastación de la ex-sistencia es el desierto de la muerte de Dios (pero hay también un oasis de la muerte de Dios), en él mora el último hombre, a la sombra del Dios muerto. En lo desértico antropológico nada puede crecer, sólo el *desierto crece*. El desierto es la telaraña de Dios (es Dios

¹⁰⁷ Decimos *ontología metafísica*. Tal es, nos parece, el calificativo que mejor corresponde a la ontología foucaultina. La ontología en Foucault es *metafísica*. Ahora bien, no se trata aquí de una metafísica con constitución onto(teo)lógica, sino, por el contrario, de una ontología con constitución o estructura metafísica; se trata de la estructura metafísica o de transgresión del ser, del ser, pues, como ex-sistencia o transgresión.

¹⁰⁸ *M.C.*, pág. 328, trad. cast., pág. 309.

¹⁰⁹ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 235, trad. Cast. en *ed. cit.*, pág. 125.

¹¹⁰ *Ibid.*, pág. 239, trad. cast., pág. 130 “Este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero como para llevarnos hasta su retorno ¿des qué posibilidad nos viene? ¿desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que él nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de un modo aún muy enigmático, el discurso metafísico y la reflexión acerca de los límites de nuestra razón. Una abertura que el propio Kant terminó por cerrar en la pregunta antropológica, a la cual, a fin de cuentas, refirió toda interrogación crítica.”

¹¹¹ Lo demoníaco antropológico *frente* al pensamiento de la transgresión del ser, ajeno a toda figura de lo demoníaco, “reverso solar de la denegación satánica”, pensamiento que abre, a partir del “límite que indica lo sagrado”, “el espacio donde se juega lo divino”. Frente al cierre, pues, de la trascendencia del ser, propio de un pensar antropológico (también la antropología en un pensamiento del límite, aunque su relación con éste es de otra naturaleza, el límite reenvía aquí a sí mismo, es un pensamiento que se agota en su propia finitud), este pensamiento-Límite “se abre a un mundo centelleante y siempre afirmado, un mundo sin sombra, sin crepúsculo”. Se tratará, entonces, de “reemplazar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento”, *Ibid.*

¹¹² *M.C.*, pág. 350, trad. cast., pág. 329.

muerto, la plenitud de Dios como Muerto, la plenitud de su presencia como ausencia), el entramado de un dispositivo tecnológico que devasta la vida y el crecimiento. Se trata aquí del imperio de la *voluntad*, del ser como voluntad, y, en esa medida, de la reducción o el doblegamiento del poder de la ex-sistencia (la libertad) en el elemento de la representación ¹¹³. Y ello porque la representación, tal como Heidegger ha señalado, es precisamente la *forma* en que la voluntad es. Ahora bien, la representación no es una presentación *a posteriori*, sino el modo antropológico de presencia de lo presente (lo presente como “objeto”, pero finalmente, en la furia de la voluntad, como “existencia” o fondo de provisión y desecho siempre reciclable (*Bestand*), en que la relación sujeto-objeto oscila permanentemente y se halla difuminada, alcanzando de este modo su plenitud de relación)¹¹⁴. En la representación la furia del querer como *voluntad de voluntad* se asegura su dominio. Así, el quererse se presenta como *hipokeimenon*, como *subiectum*, en el modo del saber-se a sí mismo, es decir, en el modo del *ego cogito*¹¹⁵. Este, en tanto lo producido y representado en todas las *cogitaciones*, en tanto lo siempre presente, lo absolutamente evidente, en tanto lo que está sólidamente establecido antes de todo lo demás, en tanto aquello que lo pone todo en relación a sí y, por eso, en el modo de la oposición del objeto, es el *objeto originario*, esto es, la objetividad del objeto¹¹⁶.

¹¹³ “Representación” aquí no tiene nada que ver con el “espacio de la representación” clásico, del que habla Foucault es *M.C.* Se trataba allí de la representación como el espacio en que ser y pensar venían a fundirse en la identidad. No se trataba, entonces, en ningún caso de la *reducción* de la ontología a la representación, sino de la *representación como el espacio de la ontología*, la ontología era allí una ontología de la representación y la representación era *representación divina*. Pero la representación moderna, que tiene por fundamento no el Dios vivo -como ocurría en la representación clásica-, sino el Dios muerto, es el espacio de la devastación del espesor ontológico que la quiebra de la representación divina, no antropológica, había hecho posible. Así, ahora se tratará de aniquilación- en la forma del aseguramiento del cálculo y la planificación- de la ex-sistencia o libertad del ser, del proyecto del emplazamiento de la totalidad de lo que hay (como totalidad) en el modo de la presencia del objeto para el sujeto.

¹¹⁴ Heidegger, M., *Nietzsches Wort “Gott ist tot”* en Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, Band 5 (*Holzwege*), pág. 243, trad. cast., Madrid, Alianza, 1995, pág. 219 “Pero la representación no es aquí en absoluto una presentación *a posteriori*, sino que la presencia determinada a partir de ella es el modo en el que y en cuanto tal la voluntad de poder es”

¹¹⁵ *Ibid.*, trad. cast., pág. 220

¹¹⁶ *Überwindung der Metaphysik* en ed. cit., pág. 66, trad. cast, pág. 66. “El objeto originario es la obstancia misma. La obstancia originaria es el yo pienso en el sentido de yo “percibo” que de antemano se pone y se ha puesto ya delante de lo perceptible, que es *subjectum*. El sujeto, en el ordenamiento de la génesis trascendental del objeto, es el primer objeto del representar ontológico”

El *ego cogito*, en tanto ontológicamente lo primero, determinará la verdad como certeza, como seguridad, como *certitudo*, la corrección (*rectitudo*) del representar. Mas lo correcto ya no consiste aquí en la equiparación con un elemento que se presenta impensado en su estado de presencia, sino en la instalación de todo lo que hay que representar según la medida de corrección dispuesta en la exigencia de saber del *res cogitans sive mens representador*. Esta exigencia concierne a la seguridad que consiste en que todo lo que hay que representar y el representar mismo sean empujados y reunidos en la claridad y evidencia de la *idea matemática*. El *ens* es, pues, el *ens co-agitatum perceptionis*¹¹⁷. Pero el ente como *perceptio*, en tanto *co-agitatio*, es *appetitus*¹¹⁸, es ya *en si velle*, querer (*wollen*).

Así pues, con la subjetividad del *ego cogito* la voluntad se revela como la esencia del ser, por eso Heidegger señala que el dominio incondicionado de la voluntad de voluntad no es el de lo caótico e irracional, sino el dominio del cálculo y la organización del todo¹¹⁹, por eso puede decir que la forma fundamental del aparecer de la voluntad de voluntad, la forma en que ella se instala y calcula en el vacío de la trascendencia del ser de la metafísica consumada se llama “técnica”¹²⁰. Pero la palabra “técnica” no designa aquí una zona de la producción y del equipamiento por medio de máquinas, sino la organización fundamental de la existencia en la era del acabamiento de la metafísica como antropología, una “posición” de poder basada en la primacía de lo material como elemental y objetual.¹²¹

¹¹⁷Nietzches Wort “Gott ist tot” en ed. cit., pág. 243, trad. cast., pág.220.

¹¹⁸*Ibid.*, trad. cast., pág. 221. Será Leibniz el primero en pensar el *subiectum* como *ens percipiens et appetens*, ens cuyo caracter fundamental es la *vis*.

¹¹⁹*Überwindung der Metaphysik* en ed. cit., pág., 72, trad. cast., pág. 71. “La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización del todo, pero esto sólo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de forma incondicionada”.

¹²⁰*Ibid.*, pág. 87, trad. cast., pags 85-86. “Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia.”

¹²¹*Ibid.*, pág., trad. cast., pág. 72

Existe, empero, *otra posibilidad*: la de la asunción del Límite *como tal*¹²², la acogida de la libertad de la ex-sistencia, abrirse, pues, a la abertura del ser, a la libertad como abertura de la ex-sistencia, como libertad del ser. Ello pasa por la destrucción del cuadrilátero antropológico¹²³ (no se trata de la libertad del Hombre-Sujeto), el espacio de la devastación de la ex-sistencia y la posibilidad de pensar. Se trataría de abrir el espacio del final de la antropología, tal puede ser, hoy, la tarea de un pensar que, quizá, ya no pueda ser llamado, al menos en un señalo sentido, “Filosofía”: dar final, entendido como lugar¹²⁴ en el que se liberan nuevas posibilidades de existencia, las del pensar. A la abertura del final sólo se accede, pues, en la persistencia de un pensar digno de su tiempo, en ese corresponder en que estalla la existencia.

Ahora bien, la muerte de Dios no constituye solamente la posibilidad de la ex-sistencia (o de su devastación), de la trascendencia de la finitud, hace también posible la emergencia de una problema: el problema de *lo transcendental*. “Trascendentalidad”, “existencia como trascendencia” (existencia o ser como transgresión) y “Finitud” son las cuestiones ahora en juego; y aquí, con la complicidad de Foucault, y quizás contra “Foucault” (Foucault planificado y dispuesto, ya leído, *acabado*), hay que hablar de *libertad transcendental*. Repetimos la cuestión, esta vez desde la libertad.

¹²² Frente a la antropología, en la que trata del intento de profundización del límite, de tornar la finitud infinitud, de constituir lo paradójico de una “finitud fundamental”.

¹²³ Foucault, M., *M.C.*, pág. 353., trad. cast., pág. 332.

¹²⁴ Heidegger nos recuerda que el antiguo significado de la palabra “final” (*Ende*) es “lugar” (*Ort*), cfr. Heidegger, M., *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976, págs. 62-63, trad. cast. en *Tiempo y ser*, Madrid, Ténos. 1999, pág. 78.

2. LIBERTAD Y SER: ONTOLOGÍA HISTÓRICA DE NOSOTROS MISMOS.

2.1 La ontología histórica como ontología fundamental y la libertad.

Es a partir de una cierta libertad que la “obra” de Foucault se problematiza y reescribe, deviene no-obra, desobra, una suerte de espacio infinito que hace imposible cualquier reconocimiento: “no me pidan quien soy y no me digan permanecer el mismo”¹²⁵. Al *final* y como final la libertad irrumpe en el pensamiento, en el de Foucault, en el nuestro. Los dispositivos de poder concebidos como estructuras de dominación tecnológica, como *espacios cerrados*, saturados e irrespirables, de control permanente y total -insidioso pero invisible, físico pero no violento-, como espacios que, en palabras de Deleuze, *ahogaban* a Foucault¹²⁶, en el final se *abren*, irrumpe el viento helado de la libertad, el *poder* -y quizá esto pueda sonar ahora extraño y parecer un “hierro de madera”- *como libertad*. La libertad se revela ahora, en el final, como lo *esencial*. Ello comporta una peculiar relación, un tanto oscura y enmarañada, entre el trabajo de una ontología histórica y la libertad. No se trata sino de problematizar, con Foucault, esta relación.

Comenzamos repitiendo la pregunta. La repetición cuando hay genuino preguntar, porta consigo siempre una *diferencia*, un desplazamiento: *¿qué quiere decir “ontología histórica de nosotros mismos”?*

“Ontología” no ha de entenderse sólo ni primariamente como un discurso o disciplina “sobre” el “ser”, un cierto saber de carácter reflexivo¹²⁷. Con el

¹²⁵Foucault, M., *A.S.*, pág. 28, trad. cast., pág. 29.

¹²⁶Deleuze, G., véase, por ejemplo, *op. cit.*, págs. 125-127.

¹²⁷No se trata aquí de ese discurso sobre el “ser” de las cosas que descansaría en una determinada interpretación de la existencia : ser como permanencia y consistencia, como *presencia*. No se trata de la “ontología tradicional”, aquella que no se formula jamás la pregunta por el ser (la *pregunta ontológica*, que viene a cuestionar la ontología o, al menos, cierta ontología), en la que lo que ser quiera decir permanece incuestionado. Frente a esta ontología tradicional y acrítica, se trata aquí de una *ontología crítica y fundamental* -el título no debe nada a lo que Heidegger ha llamado “ontología fundamental”-: problematización de nuestra existencia, aquella en que resulta modificada, reinventada; cuestionamiento en que se abren nuevas posibilidades de existencia, en que ella irrumpe nuevamente y de otra manera;

termino "ontología" se quiere aquí apuntar, mas bien, hacia una instancia *fundamental*, hacia un nivel primero de existencia. Instancia determinante y posibilitante, tanto en relación con lo teórico, como en relación con lo práctico, tanto en relación con los saberes de carácter reflexivo -ya sean científicos y regionales, ya filosóficos y generales-, como en relación con la experiencia primera y, supuestamente, "salvaje". El título "ontología" remite a un *saber fundamental*, pre-reflexivo y posibilitante de reflexión, pero no "prelingüístico" e "inconsciente". Se trataría, más bien, de un nivel de pensamiento, lenguaje y saber critico-dialógico (no critico-reflexivo), el de esa problematización filosófica que es proyección e invención de existencia. "Ontología" señala entonces la *síntesis a priori* ser-lenguaje a partir de la cual se abre y decide la existencia: *nuestra* relación con las cosas, con los otros, con nosotros mismos: onto-logía, pues, que concierne a nuestra existencia, de *nosotros mismos*. Se trata, entonces, del espacio de una *incorporación* y una corporalización de saber, del *logos* al ras de la existencia. Con ello se gana un cuerpo en el que ser, cuerpo y vida del lenguaje, nuestra vida, nuestro cuerpo.

Se ha tratado, en suma, siempre de la *verdad*, no del discurso falso o verdadero, sino de nuestra relación *constitutiva* con la verdad. El análisis no ha sido otro que aquel en el se trataba de los procedimientos por los que ciertos discursos, en sí mismos ni falsos ni verdaderos, han llegado a ser existencia, *nuestra verdad*, aquella que nos constituye¹²⁸: a partir de qué prácticas, de qué juegos, de qué amistades, mas o menos peligrosas, se liberan ciertos saberes constitutivos de existencia, el sujeto viene a ligarse a la verdad. El nivel de análisis es, entonces, otro que el de la distinción verdad-ideología, otro, más fundamental, que el de la *legitimidad* de los discursos y la "cuestión crítica"¹²⁹.

critica, pues, y ontología (fundamental) en un mismo movimiento.

¹²⁸ Foucault, M., *Verdad y poder* en O.E., II, págs. 47-48. "Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer una separación entre lo que, en un discurso, pone de manifiesto la cientificidad y la verdad, y lo que pone de manifiesto otra cosa, sino en analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos"

¹²⁹ *Qu'est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)* en Bulletin de la Société française de Philosophie, Mai, 1978, págs. 36-63, trad. cast. en Daímon, Revista de filosofía, nº 11, 1995, págs. 5-25. Frente a la cuestión crítica, entendida como la cuestión de la legitimidad de los discursos, Foucault demandará un

Los discursos son considerados ahora espacios de interpretación, espacios de recreación y de invención de existencia. Son libertad, *discursos prácticos*. Resuenan las palabras de Heidegger, aquellas que vienen a recordar que *la libertad es la esencia de la verdad*¹³⁰. La verdad es aquí vida, apertura de posibilidades: *verdad ontológica* entendida como el espacio en que se juega y decide la existencia. Algo distinto, pues, de la “verdad” de los discursos.

Es, pues, en un nivel crítico-ontológico -y no en un nivel crítico-analítico- donde se plantea la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Este, por otra parte, “siempre” ha sido el problema¹³¹: “no es, pues, el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mi investigación”¹³². Ahora bien, como vemos, la relación “sujeto” y “verdad” no se considera en la forma de una “analítica de la verdad”¹³³, que habría de encontrar en una subjetividad trascendental la condición de posibilidad del discurso verdadero. Se trata, sin duda, del sujeto, pero no de una “filosofía del sujeto”; el esfuerzo se encamina más bien a escapar y problematizar ese modo de plantear las relaciones entre el sujeto y la verdad, tan extendido, por otra parte, en la Francia de los años que precedieron y siguieron a la segunda guerra mundial. Las causas de este predominio de la filosofía del sujeto durante esos años no son sólo de orden

ethos o una “actitud crítica”, la propia de la *Aufklärung*, que supone un *desfase* en relación con la analítica de la verdad.

¹³⁰ Heidegger, M, “Vom Wesen der Wahrheit” en Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, Band 9 (Was ist Metaphysik?), pág. 186, trad. cast., Buenos Aires, Siglo XX, 1987, pág. 117. Con ello no quiere decirse que la verdad sea cosa del arbitrio del hombre, algo esencialmente subjetivo (pese a su “objetividad”). Y ello porque aquí no se trata de “libertad humana”, sino de la libertad de la verdad, que es la *verdad misma*. Toda una serie de prejuicios impiden la entrada en la *cuestión de la libertad*: la libertad es una propiedad del hombre, la esencia de la libertad no exige cuestionamiento, todo el mundo sabe qué es el hombre, qué es la libertad... Y sin embargo, pudiera ser que la libertad no fuera una “propiedad” del hombre y, más bien el hombre fuera una propiedad de la libertad: “El hombre no posee la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el Da-sein ex-sistente y desvelador posee al hombre, y esto en una forma tan originaria que únicamente *ella confiere* a una humanidad esa referencia -que caracteriza y fundamenta toda historia- a un ente en su totalidad como tal” Ibid., pág. 190, trad. cast., pág. 120..

¹³¹ Foucault, M., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 708., trad. cast., O.E., III, pág. 393.

¹³² *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 223, trad. cast., en Dreyfus, D. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., pág. 227.

¹³³ *Qu'est-ce que les Lumières?*, D.E., IV, pág. 687., trad. cast. en *Saber y verdad*, ed. cit., pág. 207.

filosófico, son también de orden institucional y político¹³⁴. Sin duda el impacto de Husserl, pero también el cartesianismo de la universidad francesa, así como la necesidad de una búsqueda individual de sentido ante lo absurdo de la guerra, las masacres y el despotismo. Pero la distancia y la distensión de la posguerra, así como también toda una serie de problemas teóricos no resueltos, harán que la evidencia de una actividad sintética del sujeto se difumine y la filosofía del sujeto entre en crisis. La filosofía analítica será la vía de escape positivista a los planteamientos subjetivistas, la lingüística, el psicoanálisis y la antropología, la vía estructuralista. Ahora bien, Foucault no tomará ni este último camino objetivista y estructuralista, ni tampoco el positivista, seguirá más bien la senda genealógica, abierta por Nietzsche y continuada por Heidegger. Se tratará, por consiguiente, de una *genealogía del sujeto moderno*, entendido como algo susceptible de transformarse¹³⁵ en el juego de una verdad liberada a partir de relaciones prácticas. Se problematiza entonces no lo verdadero y lo falso, sino *nuestra relación con la verdad*.¹³⁶ Ahora bien, este proyecto general genealógico va a experimentar, a finales de los 70, una serie de modificaciones: si antes habían sido analizadas las relaciones entre el sujeto y la verdad partiendo de ciertas estructuras de dominación (se trataba de saber cómo hemos llegado a constituirnos como sujetos a partir de ciertos mecanismos de poder que invocaban la verdad), ahora serán ciertas prácticas de carácter ético-ascético las que tomarán protagonismo en el juego del sujeto y la verdad. El desplazamiento ha podido producirse gracias a un cambio fundamental en la concepción del poder (no en virtud del abandono de esta cuestión): el poder se concibe ahora no como dominación tecnológica, sino como “gubernamentalidad”, como un gobierno de sí que implica la relación con los otros, y que tiene en la libertad su condición de existencia¹³⁷. Se torna ahora posible la relación de sí consigo como una práctica de libertad en la que el otro se halla necesariamente implicado: se trata

¹³⁴ *Sexualité et solitude*, D.E., IV, pág. 169, trad. cast. en O.E., III, pág. 226

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 170, trad. cast., pág. 227

¹³⁶ *Le philosophe masqué*, D.E., IV, pág. 110, trad. cast. en O.E., III, pág. 223.

¹³⁷ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 238, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 239.

del *poder como libertad*; los espacios de subjetivación ya no son, pues, los de una sujeción, son libertad, apertura de posibilidades: “La libertad -escribe Foucault- es la condición ontológica de la ética”¹³⁸. Ello no implica, sin embargo, un olvido o abandono de la dimensión política; se trata más bien de otro modo de considerar el poder y lo político; ahora se tratará, como se verá, de la relación de poder en un elemento de libertad que hará posible todo un cuidado o cultivo de sí, un sí como cuidado o cultivo, el de la *verdad*¹³⁹.

La libertad, pues, es *al final*¹⁴⁰ y *como ontología*. Cabe ahora plantear la cuestión, pues al final la cuestión no viene a superarse, sólo resulta desplazada. Se produce ahora una reproblematicación que tiene en la libertad su fundamento, quizá su abismo: la libertad como matriz de una “razón práctica”, elemento en que se liberan saberes que proporcionan permanencia y sereno placer, un *ethos* de existencia, un modo de habérselas con lo que se presenta. Se trata ahora de abrir esta cuestión en los textos de Foucault, de toda una reproblematicación.

2.2. La libertad como posibilidad de la síntesis ontológica.

La cuestión no es otra que aquella, ya vieja, de la “constitución”; sin embargo, ésta no se refiere aquí a la verdad y la objetividad, sino al *sujeto*¹⁴¹ (pero no entendido sustancial o existencialmente, sino como *ex – sistencia*, la del ser): subjetivación en el espacio de una verdad histórica, de una “historia de la verdad”¹⁴²: “llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la

¹³⁸ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 712, trad. cast., O.E., III, pág. 396.

¹³⁹ El cuidado de sí es, ante todo, cuidado de la verdad; cfr. *Le souci de la vérité*, D.E., IV, págs. 668-678, trad. cast en O.E., III, págs. 369-380.

¹⁴⁰ Es el final de una tarea, el estar, no en el final, sino *al final* en una ontología histórica de nosotros mismos: la ontología procura, de este modo, una morada de existencia, es lugar de apertura de posibilidades.

¹⁴¹ “Quería ver como se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría genealogía(…)” *Verdad y poder*, O.E., II, pág. 47.

¹⁴² *Histoire de la sexualité* (en adelante H.S.), II (*L'usage des plaisirs*), París, Gallimard, 1999, pág. 13,

constitución del sujeto en el interior de la trama histórica”¹⁴³. Queda pues descartada una teoría del sujeto como fundamento de la verdad y la objetividad, pero también toda “pragmática de la verdad”¹⁴⁴, pues lo que funda y constituye aquí es la verdad misma, la relación esencial con la verdad como problematización. No se trata entonces de “nihilismo pragmático” alguno, de que el mundo racional se funde en la irracionalidad y la verdad en la mentira¹⁴⁵. La pregunta será más bien: ¿cómo la verdad puede llegar a ser *fundamental* en relación con nuestra existencia? Y entonces la cuestión no es la producción, sino el cuidado y liberación de la verdad, el cuidado de sí como cuidado de la verdad. Desde aquí se entiende que pueda hablarse de *liberación* de los saberes, de “insurrección de los saberes sometidos”¹⁴⁶. Irrumpen ahora los saberes como espacios de invención y recreación de la existencia en la forma de la problematización en que confluyen lo discursivo y lo no discursivo. Se trata con ello de la posibilidad de una ontología fundamental, de un saber sintético *a priori* a partir de una cierta abertura, de una cierta ex-sistencia como problematización. Los saberes en este elemento de abertura y libre juego, de acción y de pasión, pueden irrumpir como *acontecimientos*, y hacen estallar toda unidad sistemática externa, impidiendo toda centralización que buscara filtrar, jerarquizar, organizar, en suma, *neutralizar* los poderes del discurso.

trad. cast., México, Siglo XXI, 1993, pág. 10.

¹⁴³ *Verdad y poder*, ed. cit., *Ibid*.

¹⁴⁴ De una pragmática de la verdad en Foucault ha hablado Edgardo Castro, entendiendo por tal “una teoría de la acción humana como fundamento de la verdad y la objetividad”. Así, en éste pragmatismo, que es también un nihilismo, se resolvería según Castro lo que éste llama la “anfibología arqueológica” foucaultina, la oscilación, que habitaría la mayor parte de la obra de Foucault, entre el subjetivismo y el objetivismo, entre la hermenéutica y el estructuralismo, entre el sentido y la estructura. No negamos tal oscilación, más pensamos que ésta no se resuelve en una suerte de pragmatismo positivista, ciego ante toda instancia trascendental. Al final sigue habiendo trascendentalidad, pero una trascendentalidad peculiar, ni objetiva, ni subjetiva, sino ex-sistencial. Lo veremos. Cfr. Castro, E., *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pág. 215 y ss.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pág. 234.

¹⁴⁶ “En realidad se trata de hacer entrar en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos. (...) se trata (...) de la insurrección de los saberes no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra”, Foucault, M., *Curso del 7 de Enero de 1976 en Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, pág. 130.

Saberes, pues, que sólo ganan espesor y cuerpo en un espacio de libertad primordial. Se revela así la abertura de la libertad (no el poder, tampoco el sujeto analíticamente entendido) fundamento y posibilidad de la síntesis de una experiencia, no de la objetividad, sino de esa nuda ex-sistencia que precede a ésta y en la que la objetividad instala su red imperiosa.

La experiencia es ahora *experiencia de la libertad*. El genitivo es doble, mas nos centramos en lo “subjetivo” del mismo: la libertad es la *condición de posibilidad de la experiencia*. Puede también decirse: la libertad es la *condición de imposibilidad de la experiencia*. Todo se juega, sin duda, en lo que entendamos por “experiencia”. Así, si por “experiencia” entendemos la experiencia “objetiva”, asegurada de antemano en su posibilidad por la red que sobre la existencia tiende una subjetividad trascendental, entonces la libertad ha de entenderse como “condición de imposibilidad”: imposibilidad de la “posibilidad” de la experiencia, el espacio del estallido de la forma de la posibilidad: el sujeto trascendental. Ahora bien, si por “experiencia” entendemos una prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, un *ensayo* (*essai*), una “ascesis” o ejercicio de sí en el pensamiento,¹⁴⁷ entonces sólo en el espacio de la libertad aquella podrá encontrar su posibilidad. La libertad es, entonces, condición de la *experiencia como ex-sistencia*, el espacio en el que el ser y el lenguaje se ven permanentemente sobrepasados el uno en otro, fuera de sí, faltando siempre de su lugar; espacio, pues, de una incorporación, la de los discursos, medio del “cuerpo viviente de la filosofía”¹⁴⁸. Es en este peculiar sentido de “experiencia” que ha de hablarse de la abertura de la libertad como su instancia de posibilitación, de *libertad trascendental*.

Trascendentalidad de una libertad que debe su posibilidad a un *acontecimiento*, aquel que *somos*, aquel que concierne “al ser mismo de nuestra modernidad”¹⁴⁹, y del que la constitución de las ciencias positivas, la

¹⁴⁷ H.S., II, pág. 16, trad. cast., pág. 12

¹⁴⁸ Ibíd.

¹⁴⁹ M.C., pág. 233, trad. cast., pág. 216.

aparición de la literatura, el repliegue de la filosofía sobre su propio devenir y la emergencia de la historia como modo de ser de la empiricidad y como saber son algunos de sus efectos de superficie¹⁵⁰. Acontecimiento que concierne a la “representación”, entendida no de *modo moderno*, es decir, como el espacio trascendental en que lo real es dispuesto de antemano como objeto por la subjetividad, sino como la claridad y neutralidad de un elemento en que se alojan las cosas en su presencia inmediata, es decir, como *representación clásica*, tal como ésta es caracterizada por Foucault en *Le mots et les choses*¹⁵¹. No hay todavía aquí “constitución” alguna, tan solo la pura y simple presencia de la cosa en un elemento transparente. Nada mas lejos entonces que de esa lectura de la época de la representación según la cual ésta tendría por rasgo fundamental la reducción de la ontología a teoría del conocimiento. No se trata aquí de la desaparición de la ontología en pro de una teoría del conocimiento, sino del espacio de la representación como el *lugar de la ontología*¹⁵². No hay aquí todavía espontaneidad constituyente que ponga en juego operaciones de carácter subjetivo que pudieran llevar a pensar en la neutralización de un espacio ontológico, sólo una espontaneidad, si se nos permite, “pasiva”, la de un puro reconocer, un *ver* o un *intuir*.

El acontecimiento que nos da estancia, que constituye la abertura de nuestra existencia, concierne, por tanto, a la representación *así entendida*, al pensamiento como inmediatez y transparencia, en suma, al *ser pensamiento*: “la representación perdió el poder de fundar a partir de sí misma, en su despliegue propio y por el juego que la redobla sobre sí, los lazos que pueden unir sus diversos elementos. Ninguna composición, ninguna descomposición,

¹⁵⁰ *Ibid*, trad. cast., pág. 217.

¹⁵¹ Cfr. El capítulo tercero de *M.C., Représenter*, págs. 60-91., trad. cast., págs. 53-82.

¹⁵² “La puesta en orden de la empiricidad se encuentra así ligada a la ontología que caracteriza al pensamiento clásico; éste se halla, en efecto, desde el comienzo del juego, en el interior de una ontología tornada transparente por el hecho de que el ser se da sin ruptura a la representación; y en el interior de una representación iluminada por el hecho de que ella libera el continuo del ser.”, *M.C.*, 219, trad. cast., pág. 205.

ningún análisis de identidades y diferencias puede ya justificar el lazo de las representaciones entre sí”¹⁵³.

Siendo así las cosas, la representación ya no podrá entregar al ser sin ruptura, lo ofrecerá como en fragmentos: “(las cosas) se enrollan sobre sí mismas, se dan un volumen propio, se definen un espacio *interno* que, para nuestra representación, está en el *exterior*. (...)las cosas se dan por fragmentos, perfiles, trozos, escamas, muy parcialmente, a la representación.”¹⁵⁴ No hay ya, pues, esa posibilidad de inmediatez y simultaneidad que es la propia de un *tiempo continuo*, aquel de una “época clásica” en la que “el tiempo fundaba el espacio”¹⁵⁵. En contraste con esta situación lo que caracterizará nuestra modernidad será una espacialidad más profunda que el tiempo¹⁵⁶, aquella que, al romper la continuidad de su línea, hará imposible constituir la simultaneidad, espacializar las cosas en el espacio representativo. Será a partir de esta distancia que saca al tiempo de su goznes, que lo pone fuera de sí, que la modernidad pensará siempre el tiempo: “conocerlo como sucesión, prometerlo como acabamiento, origen o retorno”¹⁵⁷. El tiempo de la modernidad es, entonces, en su *esencia*, espacio, es *mediación*, más allá de esa inmediatez del tiempo clásico que fundaba la transparencia del espacio representativo¹⁵⁸.

La fractura del tiempo –y del espacio como extensión, como espacio matemático-representativo- conlleva, pues, esa imposibilidad: la de ser sin ruptura en la representación, la imposibilidad -que nos define como modernos-

¹⁵³ *Ibid.*, pág. 251, trad. cast., pág. 234.

¹⁵⁴ *Ibid.* pág. 252, trad. cast., pág. 235.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 351, trad. cast., pág. 331.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Hay que tener en cuenta que en la época clásica la *mathesis* era la “ciencia del orden y la medida” y que la magnitud era concebida como *magnitud extensiva*; por eso la medida podía ser siempre reducida al orden (M.C., pág. 67, trad. cast., pág. 60) (al menos en Descartes, no en Leibniz, que considerará también la posibilidad de magnitudes intensivas), es decir, a la *pura extensión*. Ahora bien, *la pura extensión no es otra cosa que el tiempo*. El tiempo continuo se revela, pues, como la forma del *concepto como intuición*, la condición de la génesis ontológica en el espacio representativo.

de ser pensamiento. A partir de esta ruptura se harán posibles toda una serie de desplazamientos: “De golpe la cuestión crítica se remite del concepto al juicio”¹⁵⁹, de las diferencias esenciales en un análisis conceptual que opera sobre el fondo de una síntesis primordial e incuestionable, sobre una *semejanza fundamental* que es al tiempo límite y posibilidad del conocimiento¹⁶⁰, al “problema inverso de la síntesis de lo diverso”¹⁶¹. Y ello porque el pensamiento descansa ahora sobre una *diferencia fundamental*¹⁶², infranqueable (y no sobre una *semejanza*). Y así lo empírico sensible, el momento de receptividad o pasividad del pensamiento puede aparecer ahora como irreductible; la intuición ya no será concepto, la relación inmediata con el objeto no podrá ser *espontaneidad*, sino *receptividad*, y el conocimiento se determinará como *intuición finita* (no creadora). Se entiende entonces que, a partir de esta diferencia irreductible, el problema ya no sea el del *análisis de lo homogéneo*, sino el de la *síntesis de lo heterogéneo*; no se trata ya de la adecuada nomenclatura, garantizada, de *iure*, por ese carácter de “representación duplicada” que posee el signo en la época clásica¹⁶³, sino del fundamento de la atribución misma, ya no del nombre, sino de la cópula y del verbo ser¹⁶⁴.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 175, trad. cast., pág. 162.

¹⁶⁰ Cfr. *L'imagination de la ressemblance* en M.C., págs.81-86, trad. cast., págs. 73-77. “En cuanto a la similitud, en lo sucesivo ha de recaer fuera del dominio del conocimiento. Es lo empírico en su forma más grosera; no se la puede ya “considerar como parte de la filosofía”, a menos que ella sea borrada en su inexactitud de semejanza y transformada por el saber en una relación de igualdad o de orden. Y, sin embargo, para el conocimiento la similitud es un marco indispensable. Pues una igualdad o una relación de orden no puede ser establecida entre dos cosas a no ser que su semejanza haya dado cuando menos oportunidad de compararlas” (*Ibid.*, págs. 81-82, trad. cast., págs. 73-74). Será esta semejanza fundamental la que junto al “discurso”, es decir, al lenguaje en cuanto representa (*Ibid.*, págs. 321-322, trad. cast., pág. 302), hará posible el despliegue ordenado del ser en la representación. Frente al fondo de semejanza que caracteriza al pensamiento clásico, el pensamiento moderno tendrá la diferencia por rasgo fundamental.

¹⁶¹ *Ibid.*, pág. 175, trad. cast., 162. La crítica filosófica ya no podrá concebirse como *análisis*, ahora será una *analítica* en la que se habrá de investigar la posibilidad misma de la síntesis, y no analizar lo complejo, confuso y oscuro hasta sus elementos simples y perfectamente manifiestos, claros y distintos.

¹⁶² Se trata de una diferencia interna al pensamiento, de una diferencia esencial, no accidental, trascendental y no empírica.

¹⁶³ Cfr. *La représentation redoublée* en M.C., págs. 77-81, trad. cast., págs. 69-73. “A partir de la época clásica, el signo es la *representatividad* de la representación en tanto que ella es *representable*”, *Ibid.*, pág. 79, trad. cast., pág. 71.

¹⁶⁴ M.C., pág. 175, trad. cast., págs. 162-163.

Es, pues, la *diferencia* lo que da forma a la problematización moderna; sólo a partir de ella podrá plantearse algo así como una interrogación acerca de la posibilidad de la experiencia, *podrá surgir la cuestión acerca de la posibilidad de la síntesis (del ser y del lenguaje) que es la experiencia*. Cuestión por la que nos vemos reenviados hacia una *instancia trascendental*, allende la representación, afuera, y a partir de la cual adquiere sentido el trabajo de una *doctrina trascendental del juicio* y de un *esquematismo trascendental*; éste se hizo posible y necesario el día en que la diferencia irrumpió en el pensamiento.

Pues bien, tal es la pregunta que anima la tarea del pensar foucaultiano: la pregunta por la posibilidad de la síntesis *a priori* ser-lenguaje que constituye la experiencia, es decir, la ex-sistencia, la pregunta por la posibilidad de la *síntesis ontológica* que determina la existencia como ex-sistencia, sobrepasamiento o transgresión. La pregunta sigue siendo, entonces, la kantiana, al menos formalmente considerada. Al igual que para Kant, la cuestión en Foucault no es el análisis, sino la síntesis, no el pensamiento, sino la experiencia y las cosas, el que haya o pasen cosas, la pregunta por la posibilidad de la síntesis que constituye experiencia, mundo, vida, un espacio en el que habitar, en el que ser. Y también, al igual que para Kant, para Foucault la respuesta a la cuestión se halla en una instancia trascendental. Ahora bien, hay algo decisivo que los separa: la tematización por parte de cada uno de ellos de esta instancia trascendental. Así, Kant tematiza lo trascendental como "subjetividad trascendental" (al menos en el proyecto de una "analítica trascendental"), mientras que Foucault piensa esta instancia como lo trascendental de una libertad más fundamental que toda forma subjetiva u objetiva. No se tratará ni de la trascendentalidad de una subjetividad trascendental, ni tampoco de una suerte de objeto trascendental, sino de la trascendentalidad de un espacio de juego irreductible, de una relación anterior a toda relación, de una no-relación que no se deja jamás pensar a partir de la estructura y la relación sujeto-objeto. Se trata, en fin, de la abertura de la

libertad como *problematización*, aquella en que se funda y desfonda la síntesis ontológica de la ex-sistencia. Veámoslo más despacio.

El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos, se encuentra marcado por una finitud primordial, es *pensamiento del Límite*. No se trata de un límite de hecho, es, por el contrario, un límite irrebasable, imborrable, esencial al pensamiento mismo, es límite de derecho, instauration una imposibilidad, la de pensar, la de ser pensamiento. Con ello se apunta a la muerte de Dios, al final del pensamiento como infinitud, donde habita una extraña solidaridad entre el estallido de su inexistencia y el gesto que lo mata¹⁶⁵. Ahora bien, esta imposibilidad *abre posibilidades*¹⁶⁶; se trata de la posibilidad de una abertura infinita en que siempre es posible pensar de nuevo, la posibilidad de la libertad (en el doble sentido del genitivo). La síntesis ahora no es una *pseudosíntesis*, la síntesis reducida y producida del Dios-infinito, la síntesis ulterior al análisis, entendida como *deducción*, como producción de un pensamiento soberano. Ocurre, más bien, que la síntesis precede ahora al análisis, y su posibilidad no es ya la divinidad de un pensamiento absoluto, sino la abertura de la libertad, el juego del ser entendido como la ex-sistencia de lo discursivo y lo no discursivo. Es *síntesis trascendental*, juego irreductible del ser y el pensar, la tensión de una abertura, de un chorreo, de un goteo incesante; y aquí las palabras sangran¹⁶⁷: no una pérdida de consistencia, vivificación, el circular de la sangre. Pero entonces ya no hay la "Palabra", más bien la mortalidad de las palabras, su carne y sus huesos en la abertura de la crítica como conversación, en el diálogo, en el banquete, que implica y exige intervenciones y prácticas no discursivas.

Puede hablarse ahora de la *obligación de la libertad*, de la obligación de la abertura de un espacio trascendental, la creación de posibilidades de vida.

¹⁶⁵ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 233, trad. cast., ed. cit., pág. 126.

¹⁶⁶ *Ibid*, trad. cast., págs. 125-126.

¹⁶⁷ Cfr. *Les mots qui saignent*, D.E., I, págs. 424-427, trad. cast en O.E., I, págs. 283-286.

Obligación, ésta, simultánea y correlativa a la imposibilidad de pensar, al Límite del pensamiento: “Pues el pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, a querer o no, pensamos se encuentra dominado aun en gran medida por la imposibilidad, que salió a luz a fines del siglo XVIII, de fundar las síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero también dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad, y de constituir, a la inversa, más allá del objeto esos “semitrascendentales” que son para nosotros la Vida el Trabajo, el Lenguaje”¹⁶⁸.

La diferencia entrega, pues, a la obligación de esa abertura trascendental en que lo absolutamente diferente, el ser y el lenguaje, viene a reunirse y separarse, a ese espacio de libertad en que la existencia, siempre de nuevo, puede tener lugar, hacer acto de presencia; con ello se corresponde a las posibilidad y necesidad de un tiempo histórico, a una llamada, la de la libertad. Ahora bien, esta obligación se encuentra “dividida contra sí misma”. Dividida contra sí misma en ciertas tematizaciones filosóficas, dominantes en nuestra modernidad. Así, el campo trascendental será tematizado, o bien como el espacio de una “subjetividad trascendental” -en las “filosofías trascendentales”, en las “analíticas de la finitud-, o bien como una “objetividad trascendental” -en las “metafísicas del objeto”, en las filosofías del objeto trascendental-. De este modo la abertura trascendental se *cierra* y la posibilidad de la tensión y el juego entre el ser y el lenguaje se anula, resulta neutralizada. Ello no ocurre, sin embargo, en Foucault, al menos en el *Foucault-Final*; su pensamiento es, ante todo, irrupción de una libertad, aquel de una abertura trascendental¹⁶⁹, un corresponder con una obligación, un cierto deber, el de pensar. Es una cuestión de dignidad, de estar a la altura de lo que acontece.

¹⁶⁸ M.C., pág. 262, trad. cast., pág. 245.

¹⁶⁹ Se trataría de mantenerse en esta abertura del pensamiento: “ni reducirla, ni medirla, ni siquiera recorrerla; sino acogerla más bien, abriéndose a la abertura que es, aguardándola según un deseo que, absolutamente, la gobierna.” Nada más lejos, entonces, de esta abertura que esa remisión a sí que es la reflexión: “porque reflexionar sobre esa distancia sería recuperarla en sí, prestarle sentido a partir de una subjetividad soberana, hacerla caer en la desmesura gramatical del Yo”, *Guetter le jour qui vient*, D.E, I,

Pero no es fácil que haya abertura trascendental, juego o síntesis, es decir, no es fácil que se abra el espacio ontológico, que se de ontología. Así, la mayor parte del pensamiento moderno, en sus tematizaciones del espacio trascendental, oscilará permanentemente hacia un lado u otro de la síntesis, anulando, con ello, su posibilidad misma. Sobre el fondo de una diferencia fundamental (ya no se trata de la semejanza del juego de la naturaleza con la imaginación) y una problematización de la síntesis, se verán surgir dos formas de reflexión filosófica. En un caso se tratará de interrogar por las condiciones del enlace objetivo entre las representaciones desde *el lado* de aquello que las hace posibles en general: “pone así al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia (por no ser empírico), sino que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto=X todas las condiciones formales de la experiencia en general; el análisis del sujeto trascendental es lo que libera el fundamento de una posible síntesis entre las representaciones”.¹⁷⁰ Frente a este modo de plantear la cuestión y de un modo simétrico a él, se tratará de preguntar por el fundamento de los enlaces reales entre representaciones desde *el lado* del ser representado en ellas: “lo que, en el horizonte de todas las representaciones reales, se indica de suyo como fundamento de su unidad son estos objetos nunca observables, estas representaciones jamás representables del todo, estas visibilidades manifiestas e invisibles a la vez, estas realidades que se retiran en la medida misma en que son fundamentadoras de lo que se da y se adelanta hasta nosotros: la potencia del trabajo, la fuerza de la vida, el poder de hablar.”¹⁷¹

Se pregunta, por tanto, por la posibilidad de la experiencia o desde el *lado del sujeto*, poniendo en juego algo así como una “analítica trascendental”, o desde el *lado del objeto*, desplegando una especie de “dialéctica trascendental”. A partir de estas dos modalidades de una forma general de

págs. 263-264, trad. cast. en ed. cit., págs. 159-160.

¹⁷⁰ M.C., pág. 256, trad. cast., pág. 239.

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 257, trad. cast. *ibid.*

problematización moderna cabe hacer una pregunta: ¿de qué lado está, entonces, la posibilidad de la experiencia? ¿Son las *mismas* las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia que las condiciones de posibilidad de la experiencia en general? ¿Ocurre, mas bien, que las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia determinan las condiciones de la experiencia en general? ¿Se han de buscar, entonces, las condiciones de la experiencia del lado de las dinámicas de fuerza, las estructuras significantes y los modos de producción? ¿quizás en la articulación sistemática y regulada de estos tres “trascendentales”, en esos “bloques” de trabajo-comunicación-poder que son las “disciplinas”¹⁷²? ¿O bien se han de localizar, por el contrario, estas condiciones de objetividad en las estructuras de reflexión de un sujeto trascendental? Quizás la respuesta sea: *en los dos lados y en ninguno a la vez*. Ambos planteamientos, tanto el planteamiento objetivista como el subjetivista resultan *unilaterales y reductivos*, en ambos se oscila hacia uno de los dos lados que hacen posible la síntesis, se arruina, con ello, la posibilidad del juego ontológico, la síntesis misma. Así, en las filosofías críticas, en las analíticas trascendentales, al tematizar el campo trascendental como el espacio de juego de una subjetividad trascendental se hace inclinar todo el peso de la síntesis hacia su lado o vertiente subjetiva, de este modo el momento objetivo trascendental es reducido, neutralizado y puede hablarse de *antropología fundamental*. Por otro lado, en las dialécticas o “metafísicas del objeto” ocurre lo contrario: a partir de una cierta ignorancia precrítica, se sitúa todo el peso de la síntesis en su lado objetivo, con ello la instancia subjetiva de lo trascendental, resulta anulada, disuelta en la pura exterioridad de una trascendentalidad objetiva absoluta, en el juego de las fuerzas, las estructuras del lenguaje, las relaciones de producción, o en todo ello conjuntamente. Se hace así posible hablar de “estructuras” objetivas determinantes y posibilitantes, y de “estructuralismo”.

¹⁷² *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 235, trad. cast., op. cit., pág. 237.

Pues bien, en ambos casos se trata de la neutralización del campo trascendental o del cierre de lo que viene llamándose la abertura de la libertad. No se logra en ninguna de estas dos formas de pensamiento filosófico abrir el espacio de una problematización, la nuestra, el espacio en el que es posible el juego –modificador de sí- entre el ser y el lenguaje (del *ser del lenguaje*), una síntesis de ex-sistencia. El juego o la síntesis sólo sería posible si se consiguiera abrir y mantener abierto el espacio trascendental en tanto espacio de una *trascendentalidad compartida* donde se trataría a la vez de espesor y materialidad del lenguaje y de la crítica, de poder y libertad, de trabajo y ocio (de una *actividad improductiva*, de *otium*)¹⁷³. Tal es la idea que rige la tensión de los textos del último Foucault. Así, tras un comienzo, digamos subjetivista, que cabe reconocer en textos como los de Binswanger¹⁷⁴ o como los de enfermedad mental y psicología¹⁷⁵, Foucault oscilará hacia el otro lado de la síntesis. La *Historia de la Locura*¹⁷⁶ marcará un cambio de rumbo que ya no se abandonará hasta los textos sobre las prácticas de sí. Es sólo a *partir* de estos textos que puede hablarse en Foucault de síntesis o de juego ontológico, y de un espacio trascendental de libertad¹⁷⁷. Ello supone toda una reescritura de lo político. Lo político aparece ahora ya no como un espacio de dinámicas de fuerza, sino de libertad. Una cierta libertad política y no un poder tecnológico es ahora la instancia posibilitante. Ello no significa, entonces, un olvido de lo político, sino otro modo de considerar el poder y lo político. Ahora se tratará de relaciones de poder en libertad, no de “estructuras objetivas”, cerradas y homogéneas¹⁷⁸, de dominación, donde la libertad y los sujetos serían considerados meros “efectos de superficie”; no habría aquí *juego de libertad*,

¹⁷³ El tiempo del ocio, ya lo veremos, no es el tiempo en el que no se hace nada, sino el tiempo en que *se hace nada más que ex-sistencia*. No toda actividad es producción. Se trata aquí de *praxis*, no de *poiesis*, de una actividad que no es trabajo, sino ex-sistencia.

¹⁷⁴ *Introduction*, in Binswanger, L., *Le Rêve et l'Existence*, D.E., I, págs. 65-119, trad. cast. O.E., I, págs. 65-120.

¹⁷⁵ *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1991. Sobre este texto y sus relaciones con *Histoire de la folie* puede verse, Morey, M., *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, págs. 23-36.

¹⁷⁶ Foucault, M., *Histoire de la Folie à l'âge classique* (en adelante H.F.), París, Gallimard, 1999, trad. cast., México, D.F., F.C.E., 1991, 2 Vol.

¹⁷⁷ De hecho solo al *Final* Foucault habla del “proyecto general” como el de una *ontología histórica de nosotros mismos*, así como de libertad.

¹⁷⁸ Aquí no hay juego entre lo heterogéneo del ser y el lenguaje.

sino un circuito cerrado de retroalimentación que se mantiene y perpetúa a partir de las diferencias por él mismo generadas, un *sistema*. Pero al Final irrumpe la libertad y puede hablarse de relaciones de poder entre seres –sin embargo- libres, absolutamente libres (no se trata aquí de “libertad relativa”), de relaciones de poder en libertad: “Porque no hay que engañarse: si se habla del poder de leyes, de instituciones o de ideologías, si se habla de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que se supone que “algunos” (*certaines*) ejercen poder sobre otros. El término “poder” designa relaciones entre “parejas” (y con esto no pienso un sistema de juego, sino simplemente, y permaneciendo por el momento en los términos más generales, en un conjunto de acciones que se inducen y se siguen unas a otras)”¹⁷⁹. Se hace ahora posible una relación de sí consigo que no es, sin más, reflexiva¹⁸⁰, sino ejercicio de subjetivación y objetivación, es decir, de exposición, y que implica una esencial relación con el otro. Del mismo modo se torna posible plantear el tema de una razón que no es ya razón instrumental, dominación y objetivación, sino “razón práctica” y libertad; ya no la verdad del poder, sino el poder de la verdad a partir de una *cuádruple matriz*¹⁸¹: “1) las técnicas de producción gracias a las cuales podemos producir, transformar y manipular objetos; 2) las técnicas de sistemas de signos, que permiten la utilización de signos, de sentidos, de símbolos o de la significación; 3) las técnicas de poder que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan el sujeto; 4) las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad.”¹⁸². No se trata, entonces, sólo de técnicas que objetivan al sujeto, cabe ahora también toda una serie de

¹⁷⁹ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 233, trad. cast. en op. cit., pág. 235.

¹⁸⁰ No se trata de *sí mismo*.

¹⁸¹ *Las técnicas de sí*, O.E., III, pág. 445.

¹⁸² *Ibid.* Las concepciones de la verdad y el poder tienen necesariamente que ser modificadas a partir del momento en que se comienza a hablar de *cuatro tipos* –no tres- de técnicas: además del trabajo, del poder y el lenguaje, hay sí y técnicas de sí.

prácticas de subjetivación en las que el otro está necesariamente implicado. Desde aquí lanza Foucault su “autocrítica”¹⁸³: “De lo que me di cuenta poco a poco, es de que existe en todas las sociedades otro tipo de técnicas. (...)Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí.” Y también: “Tal vez he insistido demasiado en las técnicas de dominación y de poder. Me intereso cada vez más en la interacción que se opera entre uno mismo y los demás”.¹⁸⁴ Así, desde la concepción concreta y bilateral del campo trascendental como la abertura de una trascendentalidad compartida se piensa y tematiza ahora la “interacción” del poder, del trabajo y del lenguaje, y no sin más una causalidad unidireccional, una *cierta lógica*, pues, que no es la de la *producción* del sujeto, sino la de la *libertad*¹⁸⁵. Ahora se tratará del juego *siempre abierto* de diferencias originarias e irreducibles, no de dispositivos cerrados de poder en los que nunca hay lugar para la diferencia, donde todo es producción, objetivación. Ahora será la abertura de la libertad y no el poder el “dar lugar” de los lugares.

La idea de una trascendentalidad compartida¹⁸⁶ está ya, por lo demás, insinuada en *Les mots et les choses*; se habla allí de una incompatibilidad y un *juego imposible* entre ciertos “semitrascendentales” -la Vida, el Trabajo y el Lenguaje- y la trascendentalidad de la subjetividad; pero ello, en virtud del modo en que lo subjetivo se concibe en este juego (como fundamento, como *finitud fundamental*), y por el que se tratará de reducir, sin éxito por cierto, el momento objetivo a lo subjetivo. Pues bien, esta concepción de una trascendentalidad mixta, de una función trascendental compartida, será recuperada, reelaborada y tematizada al final de la obra de Foucault, esta vez en la forma de un juego ya no imposible, entre prácticas de producción, comunicación, poder y sí. El juego es ahora *posible*, pues no hay reducción -ni intento de reducción- en relación con los dos lados o vertientes de la abertura

¹⁸³ *Sexualité et solitude*, D.E, IV, pág.170, trad. cast. , O.E., III, pág. 227.

¹⁸⁴ *Las técnicas de sí*, O.E., III, pág. 445.

¹⁸⁵ Cfr. *Qu'est-ce que la critique?* en op. cit., pág. 50-53, trad. cast. en op. cit., pág. 15-17.

¹⁸⁶ Esta idea ha sido sugerida por el profesor Navarro Córdón en sus cursos sobre Michel Foucault.

trascendental. Así, el momento del sí no significará un afuera del poder, sino el poder como afuera, la abertura del poder; tampoco se tratará de la disolución del espesor y el cuerpo del lenguaje en un pensamiento absolutamente transparente a sí, sino del lenguaje como afuera, “fuera de sí”, de la ex-sistencia del lenguaje en el espacio comunitario de la crítica como conversación; finalmente, el trabajo ya no será aquí la alienación de una objetivación, sino existencia y libertad, creación de posibilidades de vida.

Así pues, *hay* síntesis de lo heterogéneo, unión de lo radicalmente diferente, hay juego y tensión irreductibles entre el ser y el lenguaje, hay, en fin, ex-sistencia, a partir de una cierta trascendentalidad mixta (subjetivo-objetiva), a partir de una función trascendental compartida en lo que venimos llamando la “abertura de la libertad”, la libertad como abertura. Se trata de un espacio *abierto*, de un campo en el cabe respirar, en el que se abren, permanentemente, nuevas posibilidades de vida.

Desarrollamos ahora lo que se ha querido llamar la “neutralización antropológica de la libertad trascendental”; se trata de mostrar cómo en las reflexiones antropológicas modernas, en lo que Foucault llama “analíticas de la finitud”, se produce el cierre de la abertura trascendental al tematizarla como el espacio de una subjetividad trascendental. Posteriormente, en el apartado que dedicaremos al análisis de la estructura de la libertad, nos ocuparemos del otro modo de anulación filosófica de la tensión y abertura del campo trascendental, de “la neutralización metafísica de la libertad trascendental”, del cierre de la abertura de la libertad en una suerte de dialéctica trascendental de dominación.

2.3. La neutralización antropológica de la libertad trascendental: la analítica de la finitud.

Analizamos ahora la caracterización foucaultiana del pensamiento antropológico. Se trata de determinar el fundamento y las diversas formas de la reflexión antropológica o “analítica de la finitud”, una de las dos modalidades de *cierre* de la abertura de la libertad, de neutralización de la posibilidad del juego ontológico que otorga existencia.

Puede decirse que fue Kant el primero en darse a esa abertura infinita de la libertad, al vincular el problema del Límite del pensamiento con la posibilidad de un discurso metafísico. Pero, dicha abertura, habría sido cerrada por el mismo Kant en el marco de la *interrogación antropológica*, a la que acabó por remitir toda la interrogación crítica¹⁸⁷. A partir de entonces la forma de reflexión dominante en el pensamiento occidental ha sido la antropología fundamental, un modo de reflexión circular que debe su ambigüedad constitutiva a la paradójica forma de ser del “hombre”. Este, en la peculiaridad de su ser, con su poder de unificación, surge en el *vacío* de la representación clásica y como el ser *requerido* a partir de una diferencia y dispersión fundamental¹⁸⁸: “Este (el hombre), con su ser propio, con su poder de darse representaciones, surge en el hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, abandonando la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retiran a la profundidad de las cosas y se enrollan sobre sí mismos de acuerdo con las leyes de la vida, de la producción y del lenguaje. En medio de todos ellos, encerrado por el círculo que forman, el hombre es designado –mejor dicho, requerido- por ellos, ya que es él el que habla, ya que se le ve vivir entre los animales (y en lugar que no es solamente privilegiado, sino ordenador del conjunto que forman: aún si no es concebido como término de la evolución, se reconoce en él el extremo de una larga serie),

¹⁸⁷ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 239, trad. cast. en *op. cit.* pág. 130.

¹⁸⁸ *M.C.*, pág. 324, trad. cast., pág. 304.

ya que finalmente la relación entre las necesidades y los medios que tiene para satisfacerlas es tal que necesariamente es el principio y el medio de toda producción”¹⁸⁹

Ahora bien, este requerimiento imperioso posee un carácter *ambiguo*, pues, en un sentido el hombre es soberano en relación con el lenguaje, la vida y la producción, pero en otro, se muestra con un ser pasivo y determinado, al que sólo se tiene acceso a través de esos contenidos que amenazan la particularidad de su existencia: “no se puede tener acceso a él más que a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que él fabrica –como si primeramente ellos (quizá sólo ellos) detentaran la verdad”¹⁹⁰ Así, desde este respecto de consideración, la finitud del hombre, no se muestra como aquella que está llamada a ser *fundamento*, sino como la radical exterioridad que dispersa al hombre en un tiempo y un espacio en el que él no se reconoce.

Mas, esta consideración *desde el exterior* de la existencia del hombre viene a ser puesta en cuestión desde el momento en que la finitud se considera constitutiva y definitoria de su ser, en suma, como *finitud antropológica*. Desde aquí la exterioridad que amenazaba la fragilidad del hombre recibe una nueva interpretación: ahora es medio de la realización del sujeto, del devenir de la substancia sujeto, un camino de liberación. Ello sólo parece posible si el hombre ya juega de alguna manera en esos contenidos exteriores, si el sujeto ya está presente, proyectivamente, en la substancia. La exterioridad sólo puede ser considerada accidental o empírica, si el hombre juega en relación con ella como una instancia profunda o fundamental. Por eso ha podido decirse que en las grandes metafísicas de la historia de nuestra modernidad juega implícitamente la figura del hombre, de ahí también los juegos y las alianzas entre la dialéctica y la antropología, de ahí el que los intentos metafísicos de nuestra contemporaneidad vengán, finalmente, a trocarse en antropología y

¹⁸⁹ *Ibid.*, trad. cast., págs. 304-305.

¹⁹⁰ *Ibid.*, trad. cast., 305.

humanismo.¹⁹¹ Todo ello viene a manifestar que el *final de la metafísica* no es sino el aspecto negativo de la emergencia de la figura del hombre como finitud fundamental¹⁹².

Se ve bien que esta finitud fundamental no puede ser ya aquella, sin *positividad* y accidental, de la época clásica: finitud que era sólo el reverso negativo de una infinitud plenamente positiva. Así, en la época clásica el ser era determinado como infinitud y plenitud y, por eso, la finitud sólo podía ser concebida, negativamente, como carencia o privación de ser. Toda una metafísica del ser como infinitud hacía imposible concebir el límite ontológicamente, la finitud como ser¹⁹³. Mas el acontecimiento de la Crítica, de la crisis y ruptura de la representación, va a abrir nuevas posibilidades para el pensamiento de la finitud; una de ellas, pero sólo *una de ellas*, la antropológica. En efecto, la metafísica del ser como infinitud, que la ontología del continuo de la representación y el ser hacía posible y necesaria, va a dejar de tener, con la puesta en cuestión del espacio representativo, una función positiva en la organización del saber. La ruptura de la alianza entre el ser y la representación hará innecesaria la función de un garante absoluto y la remisión de la finitud a la infinitud. *La finitud podrá ahora referirse a sí misma*. Tal referencia a sí será lo característico de una reflexión antropológica de carácter circular, condenada -lo veremos enseguida-, precisamente por esta circularidad esencial, al fracaso y la repetición¹⁹⁴.

¹⁹¹ Frente a este juego entre la historia y la antropología, de “prorroga concedida indefinidamente a la metafísica” por una crítica concebida de un modo antropológico, Foucault abogará por otra relación y juego. Se tratará también del juego entre la historia y la crítica, pero la historia ya no se concibe dialécticamente y la crítica antropológicamente; el juego ya no es el de la contradicción y la totalidad gracias al soporte de una finitud fundamental, sino el del *ser* como abertura, sobrepasamiento o transgresión, -más allá de cualquier totalidad cerrada- y el *Límite* sin subterfugios ni huidas, asumido, y por eso, superficial, no convertido en instancia profunda, en finitud fundamental a través del ejercicio de prestidigitación antropológica. (cfr. *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 239, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 131.) A las relaciones entre el ser y el Límite dedicaremos toda la segunda parte de la tesis.

¹⁹² *M.C.*, pág. 328, trad. cast., 309.

¹⁹³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 308.

¹⁹⁴ *Ibid.*

El espacio antropológico viene, pues, a estar caracterizado como un espacio de finitud fundamental, y, por eso, como una *dimensión de ambigüedad* donde se verá repetir incesantemente la identidad y la diferencia entre lo positivo y lo fundamental, en el que los contenidos empíricos -y ello en virtud de la misma constitución irreductiblemente dual del ser del hombre- harán valer sus derechos sobre lo fundamental, e, inversamente, lo fundamental hará valer sus derechos sobre una empiricidad que, sin embargo, viene a determinar y desplomar todo su peso sobre ese hombre que trata de erigirse como su fundamento. Así las cosas, este espacio de ambigüedad no podrá sino prescribir un pensamiento de lo *Mismo*, irreductible al *análisis clásico*¹⁹⁵: la antropología fundamental o *analítica de la finitud*. Frente a un análisis clásico en que se trataba de una génesis de la Diferencia a partir de un juego de la semejanza empírica con la imaginación, en la analítica de la finitud se tratará de poner de manifiesto que lo Otro, lo Lejano es también lo más Próximo y lo Mismo¹⁹⁶. El movimiento es pues inverso al del pensamiento clásico, pues ahora el dato primordial del que hay que partir es la diferencia, no el fondo revuelto de las semejanzas. Se ha pasado pues de una reflexión en busca de las diferencias cristalinas que se ha de desplegar según la forma de un análisis de la representación, y que supone una ontología del continuo del ser y la representación, así como una metafísica del infinito, a un pensamiento de lo Mismo de carácter antropológico, en el que la dialéctica habrá de tomar el lugar de la vieja metafísica, y la discontinuidad ontológica el de la ontología de la representación. El análisis se torna pues *analítica* (en el sentido de la remisión de los contenidos empíricos finitos a la fuente antropológica-trascendental de su posibilidad), la metafísica en dialéctica y la ontología de la representación en ontología de la opacidad y trascendencia del ser en relación con esa misma representación. Así pues, una ontología sin metafísica, una dialéctica y una analítica jugaran conjuntamente y se requerirán las unas a las otras¹⁹⁷.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 326, trad. cast, pág. 307

¹⁹⁶ *Ibid.*, pág. 350, trad. cast., pág. 330.

¹⁹⁷ *Ibid.*

El constitutivo “siempre por realizar” de la mismidad en este pensamiento (en virtud de la irreductible facticidad), determinará su carácter errante, temporal e histórico. Ahora bien, este pensamiento de la errancia y el tiempo sólo puede realizarse haciendo jugar las figuras de la separación, de la distancia y del doble, es decir del *espacio*¹⁹⁸. El tiempo y la historicidad moderna serán pues en su esencia espacio; un espacio profundo y constitutivo que socavará el tiempo clásico, fundamento del espacio representativo así como de la ahistoricidad del ser. Nada entonces más lejano a la errancia y al carácter histórico y dialéctico del pensamiento moderno que el tiempo como fundamento. Lo que juega aquí como instancia fundamental es, por el contrario, una grieta, una hendidura o separación que viene a socavar la simultaneidad que el tiempo de la representación clásica implicaba. Desde aquí se hará posible pensar el tiempo en la modernidad, “conocerlo como sucesión, prometerlo como acabamiento, origen o retorno”¹⁹⁹

Esta analítica de la finitud presentará tres variantes: en la línea de Kant, la repetición de lo empírico (lo positivo) en lo trascendental (lo fundamental); en la línea de Hegel y de Husserl, la repetición de lo impensado en el *cogito*; en la línea del primer Heidegger, la repetición indefinida del retroceso del origen en el retorno. Analizamos ahora cada una de las figuras de la analítica de la finitud.

2.3.1. Primera forma de la analítica de la finitud: la duplicación empírico-trascendental.

“El hombre, en la analítica de la finitud, es un extraño doblez empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento”²⁰⁰. Así, en la medida en que sólo es posible sacar a luz las condiciones de posibilidad del conocimiento *a partir* de los

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.* 351, trad. cast., pág. 331.

²⁰⁰ *Ibid.*, pág. 329, trad. cast., pág. 310.

contenidos empíricos dados en el mismo²⁰¹, se buscarán y hallarán las condiciones de esta posibilidad, paradójicamente, *del lado de los contenidos empíricos* ofrecidos en ese mismo conocimiento. De este modo, a partir de los desarrollos kantianos, se verá surgir dos tipos de análisis trascendentales²⁰². Una primera forma, una especie de *estética trascendental*, en la que se tratará de extraer las condiciones de posibilidad del conocimiento en general a partir de ciertos análisis empíricos centrados en el cuerpo. Así, podrán ser determinadas estas condiciones como *condiciones anatomofisiológicas* que delimitan algo así como una *naturaleza* del conocimiento, que ha de funcionar como fundamento explicativo de su posibilidad. Junto a estos, un segundo tipo de análisis funcionará como una especie de *dialéctica trascendental* que, centrada en el estudio de las creencias o ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer por la humanidad, llegará a la conclusión de que las condiciones del conocimiento en general son de carácter histórico, social o económico, en definitiva, que el conocimiento tiene y está determinado por una *historia*. Con ello parece producirse, tanto en las *estéticas* como en las *dialécticas*²⁰³, un olvido o reducción de la instancia subjetiva o momento crítico-analítico de lo trascendental; visto *desde el punto de vista* de una antropología que pretende ser fundamental: una reducción de lo fundamental a lo positivo.²⁰⁴

Ahora bien, *sólo a primera vista*, pues tanto estas *cuasi* estéticas como estas *cuasi* dialécticas trascendentales, suponen en secreto una cierta crítica o *analítica trascendental*²⁰⁵, aquella que permite distinguir entre el conocimiento rudimentario y todavía en formación y el conocimiento acabado y científico,

²⁰¹ *Ibíd.* El único camino posible, al menos para nosotros, seres mortales, es aquel que va del fenómeno hacia sus condiciones. El camino inverso nos está vedado.

²⁰² *Ibíd.*, pág. 330, trad. cast., 310.

²⁰³ Cabe preguntar lo siguiente: ¿no pertenecen los trabajos del Foucault de mediados de los años 70 a este tipo de estudios, en los que se determinarían, de un modo reductivo y unilateral, las condiciones de posibilidad de la experiencia como condiciones de carácter social, económico e histórico, ignorando, con ello, el momento estético y analítico de lo trascendental? Nosotros así lo pensamos; de ahí que una parte de este trabajo esté dedicado al cierre *dialéctico* -llevado a cabo por el mismo Foucault- de la apertura trascendental (libertad) en lo que se ha llamado “dialéctica trascendental de la dominación”.

²⁰⁴ Ahora bien, está por ver si la historia y el cuerpo son, sin más, *positivos*, tal como se muestran, finalmente, en las analíticas de la finitud.

²⁰⁵ *Ibíd.*, trad. cast., pág. 311.

entre la ilusión o la ideología y la ciencia y la verdad. Ahora bien, estas distinciones y particiones en el conocimiento suponen “una partición más oscura, y más fundamental: aquella de la verdad misma”²⁰⁶. Así deberá existir tanto una verdad del *lado del objeto*, como también una verdad del *lado del discurso*.. Es el *status* de este discurso el que posee un carácter *ambiguo*, pues, o bien es la verdad del objeto la que fundamenta el discurso -se da entonces un análisis de tipo descriptivo y positivista-, o bien es la verdad del discurso la que fundamenta el objeto y determina la historia y la naturaleza del conocimiento -estaríamos entonces ante un análisis de tipo escatológico- En realidad se trataría menos de una alternativa que de una oscilación inherente a todo discurso que pretende ser a la vez empírico y crítico. Positivismo y escatología parece ser el destino inevitable de todo discurso que pretenda hacer jugar lo empírico a un nivel trascendental. Marx y Comte son buenos testimonios de esta oscilación en la que el hombre aparece al mismo tiempo como una verdad prometida y reducida²⁰⁷.

Con el fin de superar el discurso ingenuo del positivismo y aquel de la promesa, propio de la escatología, Merleau-Ponty, ya en el siglo XX, tratará de restaurar la dimensión olvidada de lo trascendental²⁰⁸. A través de su *fenomenología de la percepción* o, con Foucault, *analítica de la vivido*, Merleau-Ponty, hallará en la ambigüedad fructífera del *cuerpo propio* o espacio de lo vivido, el punto de unión y de posibilitación de una experiencia de la “naturaleza” y la “historia”. Con la categoría de lo “vivido” se pretendía superar la vieja dicotomía y unilateralidad *res cogitans-res extensa*, conciencia-mundo, interior-exterior; no existirían como datos primeros e incontrovertibles, de un lado, una conciencia pura, desligada del mundo, de otro la pura extensión objetiva y descualificada de la “naturaleza” o el “mundo”; lo que habría, como el dato básico o primario, anterior a cualquier separación reflexiva-objetivadora, sería un modo de existencia ambiguo e indeterminado, sin posible delimitación

²⁰⁶ *Ibid.*, págs. 330-331, trad. cast, pág. 311.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, trad. cast., pág. 312.

o localización: el cuerpo propio, aquel que yo soy; y, por ello, un cogito radicalmente sumergido en la facticidad del lenguaje y el cuerpo, un cogito no puro, sino existencial y corporal. De este modo el carácter intencional que Husserl atribuía a la conciencia es atribuido ahora a la dimensión de lo vivido: percibir algo es, al mismo tiempo, percibirse, y no hay autopercepción que no sea a través de la percepción de algo. Así pues, es este modo de ser preobjetivo y presubjetivo de difuminación y ambigüedad el punto de unidad primera y anterior a cualquier separación de la naturaleza y la historia, de la *res cogitans* y la *res extensa*²⁰⁹.

Para Michel Foucault la ambigüedad de lo vivido carecería del valor positivo que le otorgaba Merleau Ponty, pues se trataría aquí de un espacio en el que, de nuevo, vendría a repetirse lo positivo en lo fundamental, en tanto concebido como el lugar positivo de todos los contenidos de la experiencia y, a la vez, como la forma originaria que haría posible esos contenidos. Por eso Foucault considerará el discurso de Merleau Ponty como un discurso de “naturaleza mixta” que trataría de articular, por un lado, la objetividad del conocimiento en la experiencia que se esboza a través de un cuerpo finito, y, por otro, la historia posible de una cultura con un espesor semántico que a la vez se oculta y revela a la experiencia vivida²¹⁰.

²⁰⁹ La superación de esta dicotomía se pone de manifiesto en la concepción del filósofo francés de la palabra como *gesto*. Frente a la concepción fisiológica del lenguaje, según la cual éste sería la respuesta a determinados estímulos, y a la concepción intelectualista, que hace del lenguaje expresión exterior de las ideas, mera manifestación de un pensamiento anterior e interior, Merleau-Ponty va a sostener que el lenguaje y, especialmente, la palabra, poseen una significación propia, no tomada del exterior (de una idea) mediante mecanismos de asociación o por el contenido representativo del pensamiento. El lenguaje, y en particular el origen del lenguaje, han de concebirse como *gesto*, como *intencionalidad corporal*: “La palabra -dice Merleau-Ponty- es un verdadero gesto y ella contiene su sentido como el gesto contiene el suyo”. El autor de la *Fenomenología de la percepción* ofrece varios argumentos en favor de la inseparabilidad del pensamiento y la palabra y, por tanto, de la imposibilidad de una reflexión exclusiva sobre uno u otra (se aprecia desde aquí como la teoría del francés se aleja del proyecto de una eidética del lenguaje). El argumento decisivo es el de la imposibilidad de captar las significaciones de una lengua al margen de una inmersión práctica. Ni las palabras ni su sentido pueden ser considerados producto de una conciencia pura. El sujeto se vuelca en las palabras sin repretarse previamente su sentido. Tal es la conclusión que Merleau-Ponty extrae de la psicología del lenguaje (Cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, ed. Península, 1994, págs. 191-216; y Castro E., *Pensar a Foucault, Interrogantes de la arqueología del saber*, op. cit., págs. 105-106).

No parece pues posible la superación de la escatología y el positivismo con un discurso como el de Merleau Ponty, que se alimentaría de sus mismos presupuestos y por ello, se vería envuelto, como ellos, en los enredos y las oscilaciones propias de una reflexión que pretende hacer valer los contenidos empíricos a nivel de lo trascendental. La impugnación de la escatología y el positivismo en que incurren estos discursos que pretenden ser trascendentales, sólo podrá venir de un pensamiento que cuestione la existencia del hombre como duplicado empírico-trascendental, un discurso que, como el nietzscheano, haga pedazos el espacio antropológico al poner de manifiesto que la finitud no es la pertenencia de un hombre, sino ese afuera que desde el exterior socava su existencia²¹¹.

2.3.2. Segunda forma de la analítica de la finitud: el *cogito* y lo impensado.

El hombre se ha configurado como un oscilatorio doblez empírico-crítico; pero entonces su ser no puede ofrecerse “en la transparencia inmediata y soberana de un *cogito*”, aunque tampoco puede existir en la absoluta inconsciencia de sí²¹². Este nuevo aspecto bajo el que se presenta el modo de ser dual del hombre abre una dimensión ilimitada para el pensamiento moderno, un espacio de infinita errancia que se extiende desde esa vertiente del hombre que permanece impensada hasta el acto de pensamiento por el cual el hombre se apropia de ella, y, a la inversa, desde el acto del pensar hasta ese horizonte impensado que al tiempo lo anima y hace desplomarse.

Esta nueva figura -*cogito* e impensado a un tiempo- fundará una nueva forma de reflexión trascendental que tendrá en Hegel su iniciador, pero que irá mucho más allá de él, hasta la segunda mitad del siglo XX con los desarrollos de la fenomenología husserliana. Un nuevo modo de reflexión trascendental

²¹⁰ M.C., pág. 232, trad. cast., pág. 312.

²¹¹ *Ibid.*, pág. 332-333, trad. cast., pág. 313

²¹² *Ibid.*, pág. 333, trad. cast., pág. 313.

que encontrará su punto de necesidad no en la existencia de la ciencia de la naturaleza, sino en esa facticidad muda del impensado del hombre a partir de la cual éste será incesantemente requerido a la conciencia de sí. No se tratará entonces de la posibilidad de extraer de la experiencia de la naturaleza la posibilidad de juicios universales y necesarios, sino de la pregunta por la posibilidad de la apropiación por parte del pensamiento de todo aquello que lo disuelve y enajena. Se ve, de este modo, producirse un *cuádruple desplazamiento*, en relación con la pregunta trascendental kantiana: ya no se tratará de la verdad del conocimiento (de una analítica de la verdad), sino de nuestro ser; ya no de la naturaleza y su dominio, sino del hombre y la posibilidad de su liberación; ya no de la posibilidad del conocimiento, sino de un primer y más originario desconocimiento que ha de ser remontado y superado; ya no del carácter infundado de la filosofía frente a la ciencia y, por tanto, de la necesidad de una fundamentación y delimitación del conocimiento filosófico, sino de la retoma en una conciencia transparente de todo dominio impensado en el que el cogito no se reconoce.²¹³

Se hará notar que, a partir de éste desplazamiento de la cuestión trascendental, ha sido inevitable reavivar la cuestión del *cogito*, pero no en la forma cartesiana²¹⁴. Así, en Descartes, al ser la claridad y la distinción los rasgos del pensamiento en general -del pensamiento, quizás no de hecho, pero sí de derecho-, éste no podía ser cuestionado en su *ser*. Frente a esta consideración de la *evidencia* del pensamiento como representación (del pensamiento como evidencia, como *intuición*), en la modernidad el pensamiento se tornará *problema* y cuestión; y ello, en la medida en que ahora se hace jugar la distancia que liga y separa al pensamiento con aquello que enraizando en lo impensado, sin embargo, le pertenece. Se entiende entonces que al pienso, hoy, ya no pueda seguir la evidencia del soy, sino la pregunta por el ser.²¹⁵

²¹³ *Ibid.*, pág. 334, trad. cast., pág. 314.

²¹⁴ *Ibid.*, trad. cast., pág. 315.

²¹⁵ *Ibid.*, pág. 335, trad. cast., pág. 315-316.

La aparición de este nuevo aspecto del ser del hombre, tendrá dos consecuencias para la reflexión filosófica. Una, *negativa*, se referirá al *destino histórico* de la fenomenología, la otra, *positiva*, a la relación del *cogito* y lo impensado²¹⁶. A primera vista puede parecer que Husserl, en su radicalización de la filosofía pura, hubiera fusionado la temática del *cogito* cartesiano con el motivo trascendental kantiano. En realidad tal articulación sólo pudo establecerse a partir del cambio de función que experimentó el *cogito* en la modernidad, y del desplazamiento de la reflexión trascendental en su punto primero de aplicación. La fenomenología no se las verá con un *cogito* plenamente consciente de sí, sino con aquel otro que se relaciona con fuerzas y poderes que constituyen un horizonte impensado, lo que Husserl llamó "tierra". Se explica así el destino que habría corrido la fenomenología: A pesar de que inicialmente se esbozó como un antipsicologismo, no habría podido nunca conjurar la amenaza de los análisis empíricos (un ejemplo de ello es la *analítica de lo vivido* de Merleau-Ponty). Por otro lado, y en virtud precisamente de su violento comienzo con la reducción al *cogito*, la fenomenología no podía sino oscilar hacia el otro extremo del espacio antropológico que la hacía posible. Se constituye así toda una *ontología de lo impensado* que vendría a cuestionar el proyecto de la fenomenología como *egología* pura y trascendental, y que pondría fuera de juego la primacía o exclusividad del "pienso".

Vemos ahora la *segunda consecuencia*, ésta *positiva*²¹⁷. Se refiere a la relación del *cogito* con lo impensado. En el nivel de los efectos de superficie podría parecer que las diversas figuras de lo impensado se desprenden de investigaciones filosóficas o científicas asentadas sobre la figura del hombre. Desde el nivel de la *disposición fundamental* que haría posible dichos efectos las cosas se ofrecen de distinta manera. Y es que la figura del hombre no podía haberse dibujado en la superficie del saber si la sombra del *cogito* no hubiera

²¹⁶ *Ibid.*, pág. 336, trad. cast., pág. 316.

²¹⁷ *Ibid.*, pág. 337, trad. cast., pág. 317.

jugado ya de antemano en relación con la constitución de esta figura. Lo impensado no sería entonces una naturaleza salvaje interior al hombre, sino lo totalmente exterior, lo Otro en relación con él, no nacido de él o en él, sino junto a él y al mismo tiempo que él, su figura gemela, su doble irreductible. Ahora bien, este impensado exterior, esta afuera del hombre, no habría sido pensado y tematizado -salvo en raras excepciones- de manera autónoma: lo impensado tomó siempre del hombre y del *cogito* el nombre invertido y la figura complementaria, su verdad siempre fue la proyección confusa de la verdad del hombre. Fue determinado como lo “en sí”, el inconsciente, el hombre enajenado, el sedimento; se consideró como un dominio impensado del hombre, pero siempre *interior* al hombre, como algo propio de su naturaleza que debía de ser sacado a la luz para así alcanzar, con la plena conciencia de sí, su liberación. Se alumbra así la tarea *práctica* del pensamiento moderno, el imperativo de la modernidad: *pensar lo impensado*; tarea y deber porque la acción moral solo podría garantizarse en la retoma por parte del pensamiento de todo ese trasfondo impensado que lo determina. Ahora bien, en la medida en que el pensamiento moderno es para sí mismo acción, una actividad en la que su propio ser se ve constantemente modificado, *no hay moral posible*, ésta ha de quedar indefinidamente pospuesta. Así, occidente, al margen de las morales religiosas, no habría conocido más que dos formas de ética. Una ética antigua articulado sobre un orden del mundo y a cuya forma general pertenecería hasta el pensamiento político del XVIII; y una ética moderna, incapaz de proponer una moral por la imposibilidad para el pensamiento de apropiarse del fondo inconsciente que constituye su condición de posibilidad. Pero la razón de ésta incapacidad no le viene al pensamiento de que él sea una mera especulación que planea sobre el horizonte práctico, antes al contrario, se debe que él es, en su esencia, *práctico*, un cierto modo de acción. El pensamiento ha devenido “acto peligroso”, aquel en el que el puro sujeto conocimiento resulta sacrificado. El final del hombre como sujeto se anuncia pues en el ser mismo del pensamiento²¹⁸.

²¹⁸ *Ibid.*, págs. 338-339, trad. cast., págs. 318-319

2.3.3. Tercera forma de la analítica de la finitud: el retorno y el retroceso del origen.

La ambigüedad característica del modo de ser del hombre determinará una peculiar relación de éste con *su origen*; a partir de ella se establecerá una nueva forma de despliegue de la analítica de la finitud. Y es que el hombre, entre el *cogito* y lo impensado, entre lo empírico y lo trascendental, sólo puede pensar lo que para él es válido como su origen sobre el fondo de algo ya iniciado²¹⁹. El hombre se descubre así ligado a una historicidad *ya hecha*, que, en cierto sentido, no le pertenece, es, con Heidegger, un *in-der-Welt-Sein*, el está siempre ya ahí (*schon da*). Desde esta perspectiva, el origen del hombre no puede considerarse un *comienzo matinal*, “una especie de primera mañana de la historia”, sino el modo en que éste se *articula* sobre lo *ya iniciado* de la positividad de las cosas²²⁰, es el *cuidado* (*die Sorge*), ese pliegue o articulación que no es sino la unidad sintética formal-estructural del ser en el mundo. En un cierto sentido, se trata del comienzo de una positividad que precede y sobrepasa al hombre, por ello el nivel de lo *originario* aparece, desde este respecto, como lo más cercano a él ²²¹: “esta superficie que él recorre inocentemente, siempre por primera vez, y sobre la cual sus ojos a penas abiertos descubren figuras tan jóvenes como su mirada, -figuras que como él no pueden tener edad, pero por una razón inversa: no porque sean siempre tan jóvenes como él, sino porque ellas pertenecen a un tiempo que no tiene ni la misma medida ni el mismo fundamento que él”²²²; el origen es, en relación al hombre -no en relación con las cosas, a través de cuya historicidad se perfila la necesidad de un origen primordial y anterior al hombre- algo así como el pliegue de un espesor originario.

²¹⁹ *Ibid.*, pág. 341, trad. cast., pág. 321.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

Lo originario no será entonces el prístino origen del hombre y la historia, sino un espacio de mediaciones formadas y depositadas por la historia de las cosas²²³. El hombre, en sus prácticas, reanima, hace centellear por unos instantes esa capa de historia; y lo hace sin saberlo, o a penas sabiéndolo, pues de algún tipo de saber ha de estar dotado para poder entrar en esa trama de la comprensión, mucho tiempo anudada antes que él; saber, podemos decir, “de término medio”, a través del cual juega la historicidad de las cosas, y que consiste en un “ser capaz de afrontar algo”, una posibilidad, un poder ser. Posibilidad en la que ya estamos que hace posible y, al tiempo, determina toda interpretación que posteriormente pueda hacerse sobre esta posibilidad.

Lo originario no es, por tanto, el espacio de la prístina identidad del hombre, “no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia”²²⁴, sino que es aquello que al ligarlo a los múltiples tiempos y lugares de las cosas lo dispersa y lo hiende entre ellas. Se muestra así la imposibilidad de *asignar un origen al hombre* en medio de las cosas, a través de una experiencia que, en cierto sentido, no le pertenece. Imposibilidad que presenta dos aspectos²²⁵: por un lado, indica que el origen de las cosas está siempre en retroceso, pues se remontan a un calendario en el que el hombre no figura; por otro, señala que el hombre no puede acceder a su origen porque éste jamás ha tenido “lugar”, señala, por tanto, que él es el *ser sin origen*, en tanto *ahí*, arrojado, inmerso en una facticidad que lo dispersa, el *Da-sein*. Ahora bien, él es el ser sin origen, sin tiempo ni lugar, porque, más fundamentalmente, él es el origen de todo tiempo y lugar, es el *Da-sein*, el ahí del ser : “el está, separado de todo origen, ya ahí (...) más que una cicatriz señalada en un instante cualquiera de la duración, es la abertura a partir de la cual el tiempo en general puede reconstituirse, la duración fluir, y las cosas hacer su aparición en el momento que les es propio”²²⁶. De este modo, si en el

²²³ *Ibid.*, 342, trad. cast., pág. 321.

²²⁴ *Ibid.*, trad. cast., pág. 322.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, pág.343, trad. cast., pág. 323.

orden empírico las cosas retrocedían constantemente para el hombre, en el *nivel fundamental* el estará en retroceso en relación con ese retroceso de las cosas.

Esta relación del hombre con el origen hará posible todo un conjunto de reflexiones sobre el tiempo y la historia que tendrán en el primer Heidegger su más alta y rigurosa expresión. La tarea que se ofrece al pensamiento es ahora la de una *ontología fundamental* en que se habrá de poner en cuestión el origen de las cosas; ahora bien, cuestionar (*contester*) este origen sólo para *fundamentarlo*, al reencontrar el modo de acuerdo con el cual se constituye la posibilidad del tiempo, es decir, al sacar a luz el puro desgarrón sin origen ni comienzo, ese hombre del que todo puede tomar nacimiento²²⁷. De este modo el ser tendrá por esencia el tiempo, pero el del hombre, el tiempo que es el hombre. El ser ha sido reducido y fundamentado en un tiempo antropológico.

El origen se perfila así de nuevo en el tiempo, pero esta vez es el *retroceso en el porvenir*. "(el tiempo) estaría suspendido en este pensamiento que, sin embargo, no escapa a él (al tiempo), pues él (el pensamiento) no es nunca contemporáneo del origen; pero esta suspensión tendría el poder de hacer bascular esta relación recíproca del origen y el pensamiento; ella giraría sobre sí misma y el origen devendría aquello que el pensamiento tiene todavía que pensar, y siempre de nuevo"²²⁸ El origen, entonces, se muestra ahora como lo que está siempre por venir, "la repetición hacia la cual va el pensamiento, el retorno de aquello que ya siempre ha comenzado"²²⁹

Así pues, es a partir de esta peculiar relación del hombre con su origen que puede explicarse la gran preocupación moderna del retorno y la repetición; preocupación tematizada ya al modo hegeliano de un pensamiento que en su despliegue histórico disuelve toda posible contradicción, reconciliándose

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

consigo mismo de forma absoluta, ya al modo heideggeriano de un pensamiento finito ante el cual el origen retrocede permanentemente en un porvenir impresentable.

Frente a este modo antropológico de relación con el origen, se dibujan las experiencias de Hölderlin, Nietzsche y del Heidegger de la meditación de la técnica, “donde el retorno no se da más que en el extremo retroceso del origen –ahí donde los dioses se han apartado, donde el desierto crece, donde la *techné* ha instalado el dominio de su voluntad; de suerte que no se trata de un acabamiento o de una curva, sino más bien de ese desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retracción”²³⁰. Se trata de la posibilidad del retorno del ser ahí donde, paradójicamente, se da su ausencia extrema.

2.4. La espacialidad de la libertad.

No se trata de libre arbitrio, ni de autonomía racional; tampoco de la *autoproducción* de un *sí mismo* a través de un juego con la historia que sería del orden de la interiorización. No hay aquí, por otra parte, *repliegue* en relación con lo político, algo así como una libertad que sería un último reducto de resistencia contra el poder: “la libertad –se nos recuerda- es en sí misma política”²³¹, es decir, el *sí mismo* de la libertad es político, lo cual quiere decir que la libertad carece de sí mismo o que el sí mismo de la libertad consiste en carecer de sí mismo, en ser ex-sistencia. Con ello se trata –en tanto *libertad política* que se juega en la relación con los otros²³²– de la *esencia espacial* de la

²³⁰ *Ibid.*, pág. 345, trad. cast., pág. 325.

²³¹ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 714, trad. cast. en O.E., III, pág. 399.

²³² Y *no necesariamente* en el modo “estratégico” de la “contención” de sí mismo o el repliegue de la fuerza, con vistas, precisamente, a la autoconservación del poder de sí mismo en la relación con el otro. Ya veremos de qué poder y de qué libertad política se trata.

libertad, en rigor, de su no-esencia, de la retirada de ésta como ex-sistencia. No cabe pensar la libertad sino como otorgada en un *espacio* de relaciones profundamente imbricadas, aunque con su especificidad propia: relaciones de sí consigo, un cierto *trabajo*; una cierta relación con la verdad, un cierto *saber*; finalmente, un conjunto de relaciones con los otros, un cierto *poder*.

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando afirmamos de la libertad que tiene esencia *espacial* -o ex-sistencia, en un espacio peculiar, configurado por un conjunto de relaciones diversas-? ¿De qué espacialidad estamos hablando? Durante mucho tiempo Foucault habló de espacios y sin embargo éstos no eran espacios de libertad, eran lugares cerrados, irrespirables, ninguna vida en ellos (ninguna libertad) parecía posible. Solo al final, a partir de la irrupción de lo que se ha llamado “eje del sí”, se piensa la espacialidad como abertura, como libertad (no se trata ya de *espacios de poder*, entendido éste como dinámica de fuerzas). Hay, por tanto, jugando en la obra de Foucault dos conceptos diferentes de espacio, que conviene distinguir: Están, por un lado, los espacios de un poder *omnipotente*²³³ (aunque no *omnicompresivo*), de un poder entendido como *dominación*, espacios homogéneos e intensivos de omnímoda determinación, espacios preobjetivos y presubjetivos de producción de “sujetos” y de “objetos”; por otro lado están los espacios abiertos, lugares en los que cabe respirar, son abertura, y el poder no es aquí dominación, es libertad y relación estratégica *en libertad*. En el primer caso la libertad es *fabricación* de la tecnología disciplinaria²³⁴, en el segundo *poder y don* de la abertura de la ex-sistencia; pero también *condición* de existencia del poder, entendido, esta vez, como relación estratégica que requiere libertad²³⁵ (no como libertad).

²³³ Se ve ya que aquí no puede tratarse de la finitud fundamental del “hombre”, pero tampoco de la libertad de la ex-sistencia.

²³⁴ Foucault, M., *Surveiller et punir* (en adelante S.P.), París, Gallimard, 2000, pág. 227, trad. cast. México, Siglo XXI. 1992, pág. 198.

²³⁵ *Le sujet et le pouvoir*, D.E. IV, págs. 237-238, trad. cast. en *op. cit.*, págs. 239-240.

Se trata ahora de analizar estas dos ideas tan diferentes del espacio ²³⁶, presentes, *las dos*, en los textos de Foucault. La primera puede encontrarse en general en los textos de los años 70 y comporta lo que llamaremos la “neutralización metafísica de la libertad trascendental”; la segunda se apunta ya en los textos de finales de los 70, pero sólo a partir del año 82 juega verdaderamente; se alcanza en este punto, podemos decir, la dimensión de abertura de la libertad, de la libertad como espacio (histórico) de posibilidad (libertad trascendental). Entramos ya en el análisis de esta cuestión.

2.4.1. La neutralización metafísica de la libertad trascendental: la dialéctica trascendental de la dominación.

Durante mucho tiempo Foucault analizó espacios cerrados, irrespirables. Foucault se ahogaba, le faltaba *lo posible*; eran espacios de poder, de una *dominación fundamental*. Ahora bien, la dominación en juego no era aquella que acaso pudiera tener por instrumento la *ideología*, se trataba, más bien, de una dominación material, directa, es decir, *física* (operando en el nivel mismo de la vida y el cuerpo)y, sin embargo, no violenta, ni irracional ni destructiva, sino racional, calculada y productiva: “Pero esta sujeción (*assujettissement*) no se obtiene por los únicos instrumentos ya de la violencia, ya de la ideología; puede muy bien ser directa, física, hacer jugar la fuerza contra la fuerza, obrar sobre elementos materiales, y sin embargo no ser violenta; puede ser calculada, organizada, técnicamente reflexiva, puede ser sutil, sin hacer uso de las armas, ni del terror, y sin embargo permanecer dentro del orden físico”²³⁷. Cabe entonces pensar una dominación que no sea ideológica, sino física, una dominación material y corporal (no de conciencia), y, sin embargo, racional, organizada, calculada y sapiente; no se trata entonces aquí de *violencia salvaje*, al margen de toda forma; pero tampoco de una *violencia legítima* y jurídica, frente a la violencia no codificada ni encauzada legalmente.

²³⁶ Espacio, por otra parte, que en Foucault es siempre “político”, no el espacio extenso natural.

²³⁷ S.P., pág. 34, trad. cast., pág. 33

Dominación que no es pues ideológica, tampoco violenta ni represiva (ya sea en su forma codificada, ya como violencia irracional), sino *productiva y tecnológica*, es decir, se trata de una dominación constituida por una articulación o ensamble de *técnicas de poder y saberes al servicio del aseguramiento y producción de la vida*; saberes que, por tanto, son algo muy diferente de lo que solemos entender por “ciencia” (o por ideología), ya que se trata de discursos que operan directamente en el nivel de los cuerpos y la vida, son saberes constituyentes, productivos; se trata de ese ensamble o sistema de producción de *poder-saber* que se ha llamado *tecnología “política” de los cuerpos*: “Es decir que puede haber un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas³; este saber y este dominio constituyen lo que se podría llamar la tecnología política del cuerpo”²³⁸.

2.4.1.1. La dominación como tecnología política: la esencia productiva del poder moderno.

En este sistema de dominación tecnológica rige, pues, la *lógica de la producción*; se trata de un espacio de dominio que se articula y constituye a partir de relaciones de poder-saber que son en esencia *relaciones de producción*²³⁹ o causación, es decir, a partir de relaciones que no son de *juego y tensión* diferencial, aquel en el que se hallarían implicadas heterogeneidades irreductibles -no descomponibles ni recomponibles-, sino *capacidad de someter*, utilizar, transformar y perfeccionar la vida, es decir, relaciones de poder-saber, causales y unidireccionales que configuran un sistema cerrado y homogéneo de producción de “cuerpos dóciles”.

Hay que distinguir estas relaciones de poder-saber de lo que *al final* se llamará “relaciones estratégicas”, es decir, de aquellas relaciones de

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Si bien no de objetos, sino de “sujetos”.

interacción (no de causalidad)²⁴⁰ que conforman, más que un sistema, una *abertura*, o bien lo paradójico de un *sistema de la libertad*, un espacio de juego de libertad.²⁴¹ Pero aquí, en este sistema de omnimoda, aunque sutil, dominación no hay interacción, ni bipolaridad en las relaciones de poder-saber, sólo hay relaciones de producción de poder-saber junto a la impotencia o pasividad de la vida y los cuerpos: escisión, pues, entre el poder y el cuerpo; se trata de esa disociación tecnológicamente organizada del poder en relación con la vida y el cuerpo por la que éstos devienen *capacidad* y *aptitud*, pero también *sujeción*.²⁴² La vida y los cuerpos se conciben aquí como *material de trabajo*, como realidades analizables o descomponibles en elementos últimos –en un procedimiento metódico, racionalmente organizado– que permiten la construcción racional de sujetos útiles y dóciles. No hay diferencia que no pueda ser asimilada, reducida o construida, toda realidad es aquí en esencia poder y dominación, su efecto de superficie, su *producto*²⁴³; el poder-saber es, pues, el logos o el sentido de todo fenómeno: “El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.”²⁴⁴

En tal estado de cosas parecería cumplido el *ideal* racionalista de la *génesis ontológica*, es decir el ideal según el cual todo lo dado ha de poder llegar a ser reducido y producido en el proceder metódico y sistemático de una

²⁴⁰ Y aquí las relaciones que configuran el espacio político de lo libre ya no pueden ser entonces sin más de poder-saber; ahora se tratará de relaciones de *poder-saber-si*.

²⁴¹ Pero también hay que distinguirlas de esas relaciones de poder-saber que desde la edad media hasta la segunda mitad del siglo XVIII configuraron el espacio político como un espacio de soberanía, constituido a partir de las relaciones entre el soberano y los sujetos-subditos.

²⁴² “La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina mejora las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte hace de éste poder una aptitud, una capacidad que trata de aumentar, y de otra parte hace de la energía, de la potencia que de ello podría resultar, una relación de sujeción estricta”, *S.P.*, pág. 162, trad. cast., pág. 142.

²⁴³ En efecto, no se conciben aquí los fenómenos, los efectos de superficie como acontecimientos o singularidades (de la apertura de la libertad), sino como “productos” del poder (cfr. *Qu’est-ce que la critique?*, op. cit., pág. 51, trad. cast., pág. 16.) a través del proceder metódico y tecnológicamente organizado. En esa medida la tarea aquí no puede ser otra que la de una fenomenología en que emerge el poder como la ley o el logos de todo fenómeno: una fenomenología, pues, del poder, no de la libertad.

racionalización absoluta. Se daría *de este modo* la más extrema, insidiosa y eficaz dominación de la vida y los cuerpos en tanto que “fabricados” y “diseñados” según un plan preconcebido que antecedería y excedería toda voluntad subjetiva. Pero, siendo así las cosas, el espacio de una *dominación total* lejos de ser aquel de una violencia irracional y destructiva, no puede ser otro que el *dominio de una razón absoluta*, creadora o productiva: *la dominación sólo puede llegar a ser “total” como tecnología*. Se trataría de la *omnímoda determinatio*, de la realización de ese ideal de la razón según el cual todo estaría de antemano asegurado en su posibilidad²⁴⁵.

El poder-saber, así tecnológicamente entendido, llega a ser *arje* de la existencia, principio y dominio en relación con todo lo que aparece, “causa principal cargada de una descendencia múltiple”, un “principio de clausura”²⁴⁶. No cabe aquí lo que se ha llamado “causalidad múltiple” -o mejor, una causalidad como *multiplicidad*, abertura y juego, donde los efectos de superficie no serían tanto productos cuanto *acontecimientos* o singularidades- sólo una causalidad unidireccional productiva y necesitante, la propia de un sistema de relaciones de poder-saber que ha de entenderse como una *estructura objetiva trascendental*²⁴⁷ de dominación total que hace de nuestra sociedad una “máquina de producción”²⁴⁸.

²⁴⁴ Curso del 14 de Enero de 1976 en Microfísica del poder, op. cit., pág. 144.

²⁴⁵ Esto es tanto como decir: el poder, desplegado como tecnología, es *omnipotencia*; se trata de lo absoluto del poder, del poder como absoluto. El poder como tecnología llega a ser *Dios*, éste, a su vez, entendido ontoteológicamente, es decir, como *cosa-causa originaria*.

²⁴⁶ *Qu'est-ce que la critique?*, op. cit., pág. 51, trad. cast. pág. 16

²⁴⁷ Por eso, frente a cualquier forma de analítica de la finitud o antropología fundamental, se tratará aquí de la tarea de una *dialéctica trascendental de la dominación* en que se buscarán y hallarán las condiciones de la experiencia no del lado del sujeto, sino del objeto, mostrando que hay un poder-saber fundamental que constituye las condiciones de la experiencia en general.

²⁴⁸ *Les mailles du pouvoir*, D.E., IV, pág. 194, trad. cast. en O.E., III, pág. 247.

2.4.1.2. El biopoder: Anatomopolítica del cuerpo y biopolítica de las poblaciones.

Pues bien, a este poder esencialmente productivo, a esta dominación tecnológica y total que no supone tanto un alejamiento del sueño de la razón cuanto su pleno cumplimiento, se le llama *Biopoder, poder sobre la vida*, no el de dejar vivir, sino el de *producir la vida*; lo que bajo la dominación insidiosa de este poder se produce no es tanto la muerte como la vida²⁴⁹. Ahora bien, una producción que es autoproducción y autoposición del poder, donde se trata del poder afirmándose y asegurándose en una vida que es, por ello mismo, mediación, momento, lo “otro de sí” en una relación dialéctica de (auto)-producción: la vida no es, entonces, otra que la del poder. Se produce así la paradoja de que en el espacio en que la vida está máximamente asegurada, administrada, controlada y planificada, ésta llega a estar, sin embargo, máximamente en peligro y cuestión. Son *espacios de muerte*, espacios en los que, a través de la vida, la muerte del poder (que es el poder) se afirma²⁵⁰. Pero entonces si esto es así, si el ser de la vida no es aquí otra cosa que la muerte, bien pudiera ser que el ser de la muerte fuera la vida, que la vida fulgurase, quizás sólo por un instante, en lo incalculable de la muerte. La muerte se revelaría entonces como el *límite del biopoder*, el instante de una decisión que a él escaparía, lo más secreto²⁵¹, y el suicidio habría de entenderse como una *forma de vida*, algo más que la mezquina supresión de la existencia, un arte que habría de durar la vida entera, un *modo de vivir*²⁵² en libertad.

²⁴⁹ “Podría decirse que el viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* fue sustituido por el poder de *hacer vivir o de rechazar* hacia la muerte”, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir (en adelante H.S., I)*, París, Gallimard, 2000, pág. 181, trad. cast., México, Siglo XXI, 1992, pág. 167.

²⁵⁰ Se ve claramente que se trata de un *hegelianismo invertido*: Ya no es la vida del espíritu afirmándose en la muerte, es la muerte del poder afirmándose en la vida. En el primer caso la muerte es momento, en el segundo lo es la vida.

²⁵¹ *Ibid.*, pág. 18, trad. cast., pág. 167.

²⁵² Y entonces el cuidado de sí es *cuidado de la muerte*, mejor, de la *mortalidad* de la existencia: “siempre me ha parecido extraño que se diga: no hay que preocuparse por la muerte, porque entre la vida y la nada, ella es en sí misma, en suma, nada. Pero ¿no esto lo poco que merece jugarse? Hacer de ella algo, y algo bueno,” *Un plaisir si simple*, D.E., III, pág. 779., trad. cast. en O.E., III, pág. 201

El biopoder estaría estrechamente vinculado al desarrollo de la economía y sociedad capitalistas así como a la *constitución* de la “fuerza productiva”²⁵³. La implantación del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le era correlativa requería un modo de ejercer el poder distinto de la *soberanía*²⁵⁴, un poder que no se ejerciera de modo discontinuo y global, que no fuera oneroso, preceptor y predador; un poder *continuo*, *atómico*, e *individualizante*; un poder también *económico*, tanto en el sentido de que no habría de operar sustracciones de bienes y riquezas, de que no se habría de oponer al desarrollo económico, como en el sentido de que tendría que ser calculado y avaro, discreto e invisible, de mínimo gasto, pero de máxima

²⁵³ Esto significa que no hay fuerza productiva “natural”, algo así como una esencia o naturaleza humana que fuera “trabajo”: “El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Marx pensaba -así lo escribió- que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que esta es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por mecanismos de poder” (cita). Desde aquí cabe repensar la conexión entre las relaciones de poder y las relaciones de producción, entre lo político y lo económico. Así, las relaciones entre el poder y la economía no son del orden del “isomorfismo formal”, tal como pueden ser establecidas en una concepción jurídico liberal del poder según la cual este estaría modelado de acuerdo con la forma de la *mercancía*: el poder se concibe como una *propiedad* o derecho originario que puede *transferirse o alienarse* total o parcialmente mediante una operación jurídica que sería del orden del *cambio* contractual, y todo ello con vistas a la constitución de un poder político o de una soberanía. Pero la relación entre lo político y lo económico no es tampoco del tipo de una “subordinación funcional”, la de un poder finalizado y funcionalizado como superestructura de la economía. Por el contrario ocurre que las relaciones entre el poder y la economía se juegan siempre *al mismo nivel*, de manera que entre ellas no existe relación de subordinación, sino una profunda imbricación (*Curso del 7 de Enero de 1976* en *Microfísica del poder*, po. Cit., pág. 134); las relaciones de poder no estarían, pues, en *relación de exterioridad* con respecto de otro tipo de relaciones: “Las relaciones de poder no están en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; ellas tienen, ahí donde se juegan, un papel directamente productor” (*H.S.*, I, pág. 124, trad. cast., pág. 114.)

²⁵⁴ Ahora bien, el nacimiento del poder tecnológico no significó el fin de una teoría de la soberanía totalmente incapaz de describir su funcionamiento. Así, la soberanía continuó existiendo no sólo como una ideología del derecho, también como un principio organizador de las constituciones. Ello se debe a *dos razones*. Por una parte, la soberanía habría sido un instrumento crítico permanente contra los abusos de la monarquía, así como contra todo obstáculo que pudiera oponerse al desarrollo de la sociedad disciplinaria. Por otra parte, la teoría de la soberanía y la organización de un código jurídico centrado en ella (fundamentalmente en la noción de “soberanía colectiva”) han permitido sobreponer a los mecanismos disciplinarios un sistema de derecho que ocultaba todo lo que podía haber de procedimientos y técnica de dominación en el ejercicio del poder. “Un derecho de soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder” (*Curso del 7 de Enero de 1976* en op. cit., pág., 150.)

eficacia. Puede surgir entonces la “gran mutación tecnológica del poder en Occidente”²⁵⁵ a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Acontece en efecto en este tiempo la emergencia del poder como tecnología²⁵⁶, como un biopoder cuya función será “la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida”²⁵⁷. El poder ya no se ejercerá -como en el caso del poder soberano-, sobre la tierra y sus productos, tendrá por blanco directo el *cuerpo y la vida* - como especie biológica- y permitirá la extracción del *tiempo y el trabajo* de los seres humanos, más que la de los bienes y riquezas de la tierra; se fundará en un *sistema de vigilancia y control continuos e invisibles*, no en la presencia física del soberano; será un poder *avaro y calculador*, permitiendo un máximo de eficacia con un mínimo de gasto - frente al dispendio absoluto que suponía el poder soberano-²⁵⁸.

Pues bien, este biopoder presentaría dos líneas de desarrollo, no antitéticas, sino enlazadas por todo un haz de relaciones²⁵⁹. Por un lado estaría el eje disciplinario del biopoder, la *disciplina*²⁶⁰. Se trata de un modo de biotecnología centrada en el cuerpo que funda su acción en la consideración del mismo como una *máquina* constituida por un conjunto de partes, susceptible, mediante análisis, de ser captado o distinguido, es decir, conocido en esas mismas partes o elementos últimos²⁶¹, y, por ello, esto es, en virtud precisamente de la posibilidad de este conocimiento absoluto y minucioso, de esta claridad y distinción absoluta de las partes, susceptible también de ser proyectado controlado y producido técnicamente.

²⁵⁵ *Les mailles du pouvoir*; D.E., IV, pág. 190. trad. cast. en O.E., III, pág.243

²⁵⁶ Tecnología política que habría sido un factor de desarrollo *fundamental* de las tecnologías inductriales: “Tenemos la costumbre de decir -una vez más de acuerdo con el espíritu de un marxismo un poco primario- que el gran invento, todo el mundo lo sabe, fue la máquina de vapor, o bien inventos de este tipo. Es verdad que esto tuvo mucha importancia, pero hubo toda una serie de diferentes invenciones tecnológicas, tan importantes como dicho invento, y que han sido, en última instancia, la condición de funcionamiento de otras. Así ocurrió con la tecnología política.” (*Ibid.*)

²⁵⁷ H.S., I, pág. 184, trad. cast., pág. 169.

²⁵⁸ *Curso del 7 de Enero de 1976* en op. cit., pág.149.

²⁵⁹ H.S., I, pág. 182, trad. cast., pág. 168.

²⁶⁰ Sobre la disciplina vid. S.P., págs. 159-264, trad. cast., págs.139-230.

²⁶¹ Pero si esto es así la esencia de los cuerpos no puede ser otra que la *extensión*.

Habría que distinguir *dos registros* de consideración (o dos lados o aspectos) en esta idea de “hombre-máquina”, fundamento de la tecnología disciplinaria: por un lado, el registro “anatomo-metafísico” de esta idea, que tendrá por iniciador a Descartes y que posteriormente proseguirán médicos y otros filósofos; por otro lado, el registro “técnico-político”, constituido por un conjunto de reglamentos (militares, escolares, hospitalarios) y procedimientos empíricos y reflexivos que buscan controlar y corregir las operaciones del cuerpo. La noción que funciona como el *esquema* que permite el enlace entre la metafísica y la política, el análisis teórico y la técnica, la inteligibilidad y la manipulación, es la “docilidad”²⁶²; a partir de ella podrán enlazarse cuerpo analizable y cuerpo manipulable y se desplegarán toda una serie de técnicas que son *anatomo-política* del cuerpo humano²⁶³, en suma, tecnologías que hacen posible la constitución de cuerpos dóciles y, sin embargo, activos, productivos. Así sólo a partir de una *docilidad fundamental* de los cuerpos es posible un análisis que permita la constitución, la producción de cuerpos dóciles, es posible *el paso* de lo teórico hacia lo práctico y lo técnico, pero también, a la inversa, el paso de lo técnico y lo político hacia lo teórico y analítico. La concepción productiva o constructiva del poder, del poder como biopoder se funda, pues, en el supuesto de esta “docilidad”.²⁶⁴

Estas técnicas disciplinarias suponen una novedad respecto a otros modos de ejercicio del poder, por su *escala*, como por su *objeto* y por su *modo* de control²⁶⁵. Por lo que a la escala de control se refiere, este poder no se las ve con el cuerpo *en masa*, como si éste fuera una unidad indisociable, se trata, por el contrario, de trabajarlo en sus partes, de “asegurar presas al mismo nivel de la mecánica -movimientos, gestos, actitudes, rapidez: poder infinitesimal sobre el cuerpo activo”. En cuanto al objeto de control, se tratará ahora de las

²⁶² “*L’Homme-machine* de La Mettrie es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general del adiestramiento, en el centro de las cuales domina la noción de “docilidad” que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable”, *S.P.*, pág. 160, trad. cast., pag. 140.

²⁶³ *H.S.*, I, pág. 183, trad. cast., pág. 168.

²⁶⁴ Ahora bien, podría darse el caso de que los cuerpos no fueran analizables, reductibles a elementos últimos. En ese caso el poder no podría ser ya omnímodo biopoder.

fuerzas, la economía de los movimientos, su organización interna, en ningún caso los signos, los elementos significantes de la conducta o el lenguaje del cuerpo. Por último, el modo de control: coerción continuada y constante, referida a los procesos y actividades, no a los resultados, y según un modo de ejercicio que establece una codificación reticular del tiempo, el espacio y el movimiento. Se trata de un trabajo sobre el cuerpo que no tiende sin más a la sujeción, tampoco a la adquisición o aumento de capacidades, sino a la constitución de un vínculo que, en un mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés²⁶⁶.

La otra línea de desarrollo del biopoder es la *biopolítica*. Ésta surge a mediados del XVIII y se centra no en el cuerpo-individuo, tal como ocurría con la disciplina, sino en el cuerpo-especie, es, pues, *especificante* no individualizante, su blanco es la *población*. Ahora bien, por “población” hay que entender no un grupo más o menos numeroso de individuos, sino *seres vivos* atravesados y regidos por leyes y procesos biológicos²⁶⁷. El poder funda esta vez su modo de acción en la consideración del individuo como un *ser vivo* miembro de una determinada especie²⁶⁸, su ejercicio no es por ello anatómico, sino *biológico*²⁶⁹. Ahora bien, pese a tratarse de un poder especificante –pues opera sobre el cuerpo-especie o, lo que es lo mismo, -sobre el individuo en tanto miembro de una especie- el nivel en el que éste se despliega sigue siendo el *material*: se sigue operando, como en la disciplina, racionalmente sobre el ser y la vida. No se trata entonces de operaciones de dominio al nivel de la conciencia de los individuos, pero tampoco de un poder que se ejerce, mediante un contrato, sobre sujetos de derecho, el poder no se las ve aquí con un sujeto-subdito jurídico al que puede expropiar bienes y riquezas y en última instancia su cuerpo y su sangre, sino con individuos en tanto constituyen una

²⁶⁵ S.P., págs. 161, trad. cast., págs. 140-141

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Les mailles du pouvoir*, D.E., IV, pág. 193, trad. cast. en O.E., III, pág. 245.

²⁶⁸ Ahora se trata del individuo como organismo vivo, no como una máquina, ya no se tratará entonces de las técnicas de una mecánica, sino de aquellas otras propias de un cierto saber biológico.

²⁶⁹ H.S, I, pág. 183, trad. cast., pág. 169.

especie de *entidad biológica* que ha de ser controlada “si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos”²⁷⁰. Se entiende entonces que puedan aparecer a partir del momento que se atraviesa el umbral de la modernidad biológica problemas como los del hábitat, las condiciones de vida en la ciudad, la higiene pública, la modificación de las relaciones entre natalidad y mortalidad. Asimismo surgen toda una serie de técnicas de control: la estadística, sin duda, pero también todos esos organismos administrativos, políticos y económicos encargados de la regulación de la población.

No se trata sin embargo aquí de la cuestión de las interferencias mutuas entre los procesos de la historia y los movimientos de la vida, no es una *biohistoria* lo que está en juego; se trata más bien, de todas aquellas técnicas y procesos que hacen entrar a la vida y sus mecanismos en el campo de los cálculos explícitos, en el dominio de su aseguramiento, refuerzo y multiplicación, aquel de un poder-saber que llegará a ser agente de multiplicación y transformación de la vida humana²⁷¹. Así pues, no se trata de los movimientos de la vida conmoviendo los espacios históricos-políticos, tampoco de la incidencia de la historia y la política en la vida, sino de la integración o asimilación tecnológica de la vida en la política, de “invadir la vida enteramente”²⁷².

La vida aparece ahora como aquello de *uire* integrable o asimilable por un poder onnipotente, es impotencia y docilidad, material pasivo de trabajo. Entre la vida y el poder existiría algo así como una relación dialéctica fundamental en virtud de la cual se llegaría a producir la autoposición del poder en la existencia. La vida sería aquí lo *otro* de sí del poder, “momento” del poder, pero, precisamente por ello, no poder -aunque acaso sí aptitud o capacidad-, sólo el necesario fuera de sí del poder, su contrapartida necesaria,

²⁷⁰ *Les mailles du-pouvoir*, D.E., IV, pag. 193, trad. cast., pág. 246.

²⁷¹ *H.S.*, I, pág. 188, trad. cast., pág. 173

²⁷² *Ibid.*, pág. 183, trad. cast., pág. 169.

ese foco de resistencia *contra* el poder gracias al cual el poder se transforma y perpetúa. Se trataría siempre de un mismo esquema: una vida, en última instancia impotente, en relación dialéctica con un poder que es dominación.

Ahora bien, podría darse el caso de que la vida no fuera impotencia, *la vida del poder*, que fuera actividad y potencia, en suma, que la vida *pudiera*, que fuera libertad, y el poder algo otro que biopoder. Al final se repiensen los conceptos de vida y poder: ya no se tratará del poder ejerciéndose sobre el cuerpo y vida, sino de una relación de poder *entre* seres activos; no del poder relacionándose –finalmente– sólo consigo mismo y produciendo individuos (donde las resistencias serían como el hueco de un vacío de poder, el revés finalmente siempre pasivo respecto de una esencial dominación), sino del poder *como relación* entre seres *libres*; no, entonces, del poder como dominación (en ninguna de sus formas, violenta, ideológica o tecnológica), sino del poder como relación en libertad. Se tomará ahora en consideración la relación entre el poder y la libertad de modo *agonístico*, no dialéctico, de forma que el poder ya no se podrá entender como una estructura objetiva de dominación, como un dispositivo o máquina de producción de sujetos. Puede hablarse ahora del *poder como relación* y, por eso, de su *abertura* o *existencia*, del final de su inmanencia y homogeneidad, de su absolutismo y omnipotencia. Final pues del poder como una red de relaciones de fuerza²⁷³ que antecederían, sobrepasarían y constituirían a los individuos, red que conformaría algo así como un *sí mismo* o subjetividad absoluta del poder.;

²⁷³ Ciertamente no se trata ya de esa *concepción reticular* del poder como dinámica de fuerzas productiva de sujetos y objetos, pero tampoco de la *concepción sustancial* del poder como *el Poder*: el poder entendido como una “propiedad” subjetiva (no como una red de relaciones que atraviesa y constituye a los sujetos), como una realidad sustancial “localizada” en el estado y sus aparatos (sin poseer por tanto carácter local, periférico o capilar) que se ejerce de arriba a abajo (y no a la inversa) y en la forma negativa de la ley o mediante ciertos aparatos ideológicos (no en una forma productiva y física que pone en juego todo un conjunto de saberes que actúan al nivel del cuerpo mismo), y donde el *otro polo* en la relación de poder es un sujeto ideal de derecho (y no la materialidad de la vida y los cuerpos) que se constituye como tal mediante una operación jurídica de carácter contractual (no mediante una cuadrícula compacta y homogénea de coacciones materiales). Así pues, no se tratará ni de una concepción reticular y microfísica del poder, de las técnicas minuciosas y polimorfas que actúan al nivel de la mecánica y de lo orgánico, ni de una concepción sustancial del poder, de la soberanía y el contrato, sino, lo veremos enseguida, de una concepción relacional y agonística del mismo.

comienzo de las relaciones de poder entre seres libres. No cabe, pues, hablar de ensimismamiento alguno ni de subjetividad, ya del poder, ya del hombre-sujeto, tan sólo de la ex-sistencia o transgresión del ser, del ser que es ex-sistencia o transgresión.

2.4.2. La libertad como abertura.

2.4.2.1. Lógica de la libertad.

La libertad es ahora *logos*, una cierta reunión originaria, la que separa y permite aparecer, una brecha o *abertura*, no tanto la de la pérdida de existencia cuanto aquella en la que la existencia *consiste*. La libertad viene así a procurar una cierta consistencia sin presencia, la propia de un faltar: no falta de ser, sino consistir en faltar, ser ex-sistencia. Es en este sentido que cabe hablar de la *libertad del fenómeno*, de la libertad -no del poder- como logos del fenómeno y, por eso, de éste último como *acontecimiento* o *singularidad*, al margen de toda lógica de la producción.

El movimiento del pensar permite nuevas presentaciones y la tarea es ahora la de la libertad; en ella el fenómeno irrumpe, centellea y se distingue como acontecimiento; se operan desplazamientos esenciales, los que corresponden a la abertura del espacio de una libertad trascendental, posibilitante. Ello exige un modo de proceder epagógico o trascendental, un caminar *hacia atrás*, aquel en que se remonta o rebasa el fenómeno hacia las condiciones de su aparición²⁷⁴, hacia su *tener lugar*, es un proceder rigurosamente fenómeno-lógico. Ahora bien, no se trata, con ello, de inducción, mucho menos de un procedimiento *genético*, es decir, de *re(con)ducir* el fenómeno hacia una causa principal, hacia un principio unitario, profundo, piramidalizante y necesitante²⁷⁵, sino de una *genealogía*, donde los fenómenos, más allá de una cómoda y niveladora consideración de los mismos como encarnaciones de una esencia única o como individuos de una misma especie, irrumpen como algo extraño y problemático, como verdaderos acontecimientos en la epidermis de los discursos. Cabe entonces pensar un plano trascendental y, sin embargo, no trascendente, de una inmanencia

²⁷⁴ *Qu'est-ce que la critique?*, ed. cit., pág. 49, trad. cast., págs. 14-15.

²⁷⁵ *Ibid.*, pág. 51, trad. cast., pág. 16.

absoluta²⁷⁶. Ello comporta el cuidado de lo heterogéneo, de múltiples instancias, relaciones e interacciones, la puesta en juego de una multiplicidad, de una tensión, y no tanto de una causa: “Digamos, en general, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se trataría aquí de una genealogía, es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de la singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto, sino como el efecto”²⁷⁷.

Cabe hablar ahora de una lógica no fundada en la “naturaleza” de las cosas²⁷⁸, en la soberanía de un principio de causalidad que establece relaciones lineales y unidireccionales de causa y efecto, relaciones de producción de los fenómenos: “la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre”, que “no funciona según un principio de clausura”, ya que se sustenta fundamentalmente en relaciones de *interacción* que ponen en juego, seres humanos, decisiones, modos de comportamiento, elecciones²⁷⁹. Con ello se trata de articulaciones sistemáticas y relaciones que son, sin embargo, las de una libertad, que la procuran. De este modo no parece ya posible decir eso de que a la libertad repugna el sistema; antes al contrario, ésta reenvía a un entramado de relaciones muy diferentes de las impuestas desde el principio de un poder omnímodo, en su doble faz individualizante y especificante, relaciones de interacción que se juegan en muy diversos niveles (no en un único plano) y que otorgan libertad.

Desde aquí cobran sentido ciertas modificaciones en la concepción del poder, éste se concibe ahora como un *juego estratégico de libertad*, de modo que la dominación no puede considerarse ya lo originario o fundamental. Se

²⁷⁶ *Ibid.*, pág. 50, trad. cast., pág. 15.

²⁷⁷ *Ibid.*, pág. 51, trad. cast., pág. 16.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*

tratará ahora del ejercicio del poder como estrategia, sometido, por ello mismo, siempre a un cierto margen de incertidumbre. Pero, si esto es así, el poder ha dejado de ser un principio objetivo de producción absoluta y ahora su ejercicio se juega *entre los dos polos* de la relación de poder (ya no se trata entonces de la omnipotencia del poder y de la impotencia y docilidad fundamental de la vida y los cuerpos). De este modo, puede hablarse de una concepción relacional o *bipolar* del poder (frente a las concepciones sustancial, funcional y reticular -dialéctica- del mismo). Pero esto no significa sin más la obviedad de que la relación de poder tiene dos polos, sino que el poder se juega y se reparte entre los dos polos de la relación, que el ejercicio de poder resulta de un juego, de una relación o de una tensión *irreductible*, que no es nada al margen de este juego, de esta relación, de esta tensión. No en vano se ha hablado del *agonismo* propio de las relaciones de poder.²⁸⁰

Puede entenderse ahora que al final la cuestión no sea sin más la del poder, sino ésta de la libertad y el ejercicio del poder como ejercicio de libertad (en el doble sentido del genitivo). Se invita a pensar una *vinculación* que no es ni dominación ni tampoco la libertad relativa de un contrato; libertad sin más, la libertad absoluta de una relación (pero entonces la libertad no entendida como la de aquello que está separado o absuelto). Se trata de la cuestión de un acuerdo o reunión que es libertad, una suerte de sistema o articulación “a priori” de la libertad, aquel que no obedece a necesidades “subjetivas” de aseguramiento e instalación en el ente, que se refiere más bien al don de la nuda existencia previa a cualquier organización reflexivo-sistemática que siempre ha de suponerla, a la diferencia pues, más que a la identidad, a la cosa, más que al mero concepto. Por eso este sistema de la existencia no puede ser aquel que la produce y es, por el contrario, el de su irreductibilidad y facticidad, aquel en el que la existencia es *dada*. En el proyecto resuena otro proyecto, aquel del idealismo alemán: la fundamentación

²⁸⁰ Relaciones agonísticas de poder, no dialécticas, cfr. *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 238, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 240.

objetiva del sistema, un sistema que es *realidad*; pero ahora éste no es ya el de la libertad de una razón absoluta, es el de la absoluta libertad de la existencia.

2.4.2.2. Libertad y poder: la ex-sistencia de la libertad.

2.4.2.2.1. Libertad y gobierno.

Se asiste en el final a una *liberación de la libertad*. No se trata, sin embargo, de arrinconar la cuestión del poder y de la política en beneficio de la libertad y de la ética, tampoco de una liberación de la libertad *para sí misma*, en relación con un poder. Liberación, más bien, tanto del poder como de la libertad *de su ensimismamiento para la ex-sistencia*. Aparecen ahora poder y libertad sobrepasados el uno en el otro y tiene sentido hablar tanto del poder de la libertad como de la libertad del poder. La relación entre ambos no se concibe como una exclusión, se trata, por el contrario, de “un juego mucho más complejo”²⁸¹.

Ciertamente, nunca se trató de “el poder”, del poder entendido como una estructura política, un gobierno o una dominación de clase, sino de *relaciones de poder*. Casi nunca se usó ese término -el poder- y cuando se utilizó no era sino la fórmula abreviada para designar las relaciones de poder²⁸². Se opera, sin embargo, ahora un desplazamiento de la cuestión y las relaciones de poder se abordan, por primera vez, como *relaciones de libertad*: “hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres”²⁸³. Tal es la novedad en el planteamiento del poder de los últimos escritos de Foucault: se sigue tratando del poder, de relaciones de poder, pero ahora se trata de relaciones que presuponen y requieren libertad, son *relaciones estratégicas*.

²⁸¹ *Ibid.*, trad. cast., pág. 239.

²⁸² *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 719, trad. cast. en O.E., III, pág. 405.

²⁸³ *Ibid.*

Se ha repetir de un modo más radical y decidido que nunca la *pregunta por el poder*, tal problematización comporta un replanteamiento de la pregunta misma: no se trata ya del *qué* o del *por qué*, sino del *cómo* del poder. Con ello no se trata de “dejar de lado” tales preguntas, sino “de plantear —estas cuestiones— de otro modo, mejor: poder saber si es legítimo imaginar un poder que esté unido a un *qué*, a un *por qué* y a un *cómo*”²⁸⁴. De ahí que no se trate de la *pregunta positivista*, de manera que uno hubiera de limitarse a “describir” “efectos”, al margen de su relación con una causa o una naturaleza. Tal modo de preguntar sería deudor del mismo presupuesto que alimenta las preguntas por la esencia y la causa, a saber: que el poder es algo que existe con tres cualidades básicas: un origen, una naturaleza y unas manifestaciones, es decir, seguiría actuando en dicho modo de preguntar la concepción —ontológica y metafísica— del poder como cosa, como substancia. Por contra, la pregunta foucaultina por el *cómo* pone en cuestión tal concepción y modo general de preguntar por el poder al introducir la suposición de que “el poder como tal no existe”²⁸⁵, es decir, la suposición de que el poder no existe *en sí mismo*, como una realidad substancial. De ahí que la pregunta por el “cómo” no pueda ser “¿cómo se manifiesta el poder?”, sino “¿qué pasa con el poder?”, “¿cómo se ejerce el poder?”. Se intenta, con ello, una genuina problematización del poder, no hacer valer fraudulentamente una metafísica o una ontología del poder.²⁸⁶

²⁸⁴ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 232, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 235.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ *Ibid.*, pág. 233, trad. cast. pág. 235. Desde esta perspectiva cabe hablar de un “filosofía analítica de la política”, una descripción no tanto centrada en las manifestaciones del Poder cuanto en su ejercicio efectivo. Se trataría de un ejercicio de “positivismo radical” (y, por eso, de una fenomenología en que se buscaría describir el ejercicio efectivo del poder, sin presuponer nada más allá de este ejercicio) que no haría funcionar subrepticamente una metafísica u ontología del poder y que intentaría, frente a los intentos de fundar o reconducir el poder, elucidar, hacer ver y, con ello, intensificar, las luchas, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas, los núcleos de resistencia. No se plantea entonces la cuestión de poder en términos de bien y mal o de legítimo e ilegítimo, se trata por el contrario de eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica que hasta ese momento le había concernido, y de plantear una cuestión acaso un poco ingenua o elemental: ¿en qué consisten las relaciones de poder? ¿cómo funciona el poder?. Tarea más modesta, quizás también más minuciosa, que la de la legitimación y la de una cierta crítica, y en que sólo se trata de “hacer ver lo que ya vemos”, hacer ver lo invisible, no por oculto, sino por evidente, *La philosophie analytique de la politique*, D.E., III, pág. 540, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 117

Se trata de mantenerse al nivel de un ejercicio, en la atención y el cuidado de lo dado. No se considera otro poder que aquel, *concreto*, de un ejercicio y una relación de “unos” con “otros”: “se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros. Lo que quiere decir, desde luego, que no hay una cosa como el poder, o el poder que existiría como universal (*globalement*), masivamente o en estado difuso, concentrado o distribuido: sólo existe el poder que ejercen “unos” sobre “otros”²⁸⁷; es decir, no hay *el* poder como una cosa de la que podrían apropiarse unos y otros y que circularía como una mercancía de aquí a allá, pasando de mano en mano (de forma que el ejercicio del poder pudiera ser concebido como la dominación que resulta de un privilegio de clase o de la conquista), sino sólo el poder en acto, como acción y relación. Pero esto significa también otra cosa, a saber: que el ejercicio de poder no es el resultado del libre consentimiento. “En sí mismo no es una renuncia a una libertad, transferencia de derechos, poder de todos y cada uno delegado a unos cuantos”²⁸⁸. Ello no impide, sin embargo, que el contrato pueda ser en un cierto sentido una condición de la existencia y mantenimiento de las relaciones de poder, pero el poder “no es en su naturaleza propia la manifestación de un consenso”²⁸⁹.

Ahora bien, si se trata ahora del poder y de la libertad al *mismo tiempo*, de la relación de poder en libertad, la esencial actualidad del poder no puede significar que sólo haya *el poder*, que no exista, por tanto, la libertad. Antes al contrario, la relación de poder “se inscribe en un campo de posibilidad disperso”²⁹⁰. Poder, pues, siempre en acto, pero en un espacio de libertad. Ello significa que el ejercicio del poder no es tanto actualización de una potencia como el *acto de una potencia* (en el doble sentido del genitivo). Se explica también desde aquí que la violencia -que *cierra la puerta a toda posibilidad*- no pueda ser la esencia más íntima del poder, lo que debió ser su forma primitiva,

²⁸⁷ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 236, trad. cast. pág. 238.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

su secreto permanente y su último recurso, pues lo que define la relación de poder es que es un modo de acción que, aunque directo, no actúa de manera inmediata y directa sobre los otros, sino sobre sus *acciones*, se trata de acciones sobre otras acciones, eventuales o actuales²⁹¹: “Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, pliega, quiebra, destruye: cierra todas las posibilidades. Su otro polo solo puede ser la pasividad, y si encuentra una resistencia, no tiene más opción que intentar reducirla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que “el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y mantenido hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”²⁹²

El ejercicio del poder en su especificidad no es, pues, una violencia más o menos enmascarada, tampoco el resultado de un consenso contractual, se entiende, por el contrario, como *gobierno*, algo que tiene que ver sólo de un modo secundario con una estructura política o con la gestión de los estados, con la concepción “moderna” del gobierno. Ello implica un desplazamiento en relación con la concepción del poder como *biopoder* que puede fecharse en torno al año 1978 y ser localizado en los cursos sobre “Seguridad, territorio y población” del Colegio de Francia²⁹³. Ahora se tratará del ejercicio del poder

²⁹¹ El poder entendido en este modo formal, como un modo de acción que se ejerce sobre otras acciones, es coextensivo a toda relación social. Ello no significa que exista un principio primario y fundamental de Poder que domina la sociedad hasta el más mínimo detalle, sino que en toda relación social, en toda relación entre seres humanos, se ponen en juego o se hallan implicadas no solamente técnicas de lenguaje y técnicas de producción, también estrategias y operaciones de control de las acciones de los otros (*Ibid.*, pág. 240, trad. cast. pág. 242). No se trata, pues, de que el poder lo englobe todo, sino de que en toda relación social hay poder: “vivir en una sociedad es vivir de un modo tal que sea posible actuar sobre la acción los unos de los otros” (*ibid.*, pág. 239, trad. cast., pág. 241). Se trata del poder entendido como un modo de acción *racional* discursiva y/o no discursiva (con una racionalidad específica, irreductible a racionalidad económica, comunicativa o científica) que se ejerce, no sobre las cosas (trabajo), ni sobre los cuerpos de los otros (violencia), sino sobre sus acciones. No se trata ni de acción productiva, ni de acción comunicativa, sino de una acción de poder que posee una naturaleza específica, irreductible a otros modos de acción.

²⁹² *Ibid.*, 236.

²⁹³ *Vid.*, por ejemplo, *La “gouvernementalité”*, D.E., III, págs. 635-657, trad. cast. en O.E., III, págs. 175-

como esa relación con los otros, ese “habérselas con”, que constituye una *conducta*²⁹⁴, y que no puede ser reducido a esa específica forma de *conducta* y parcial consideración del gobierno que se ha llamado “gobierno de los otros”, el “poder pastoral” a partir del cual se constituyó lo que se ha llamado *gubernamentalidad*²⁹⁵. Se trata del *concepto genérico* de gobierno, entendido como “una acción sobre acciones”.²⁹⁶

Se plantea, pues, lo específico de la relación de poder como un ejercicio de gobierno que tiene por elemento esencial la libertad: “el poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres”, y en tanto que son “libres”; entendiendo por ello sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento”²⁹⁷. No se trata entonces de un cara a cara entre el poder y la libertad y ésta última aparece más bien como la “condición de existencia del poder”²⁹⁸. Y ello tanto en el sentido de que ha de haber libertad como *precondición* del ejercicio del poder, como en el sentido de que ella ha de ser el *soporte permanente* de la relación de poder *como tal*, “puesto que si –la libertad- se hurtara totalmente al poder que se ejerce sobre ella, aquel desaparecería y debería hallarse un sustituto en la coerción pura y simple de la violencia”²⁹⁹. Ahora bien, la libertad aparece también como aquello que no podrá sino *oponerse* a un ejercicio de poder que tiende en última instancia a determinarla completamente. Rebeldía de la libertad y poder no pueden pues separarse, y la cuestión de su juego y equilibrio no puede ser la de la “servidumbre voluntaria”. Se trata, por el

197; también Gabilondo, A., *La creación de modos de vida*, “Introducción” en O.E., III, op.cit., págs. 9-35, esp. pág. 28 y ss.

²⁹⁴ “El término “conducta” en su equívoco mismo es quizá uno de los que permiten captar mejor lo que hay de específico en las relaciones de poder. Pues la “conducta” es al mismo tiempo el acto de “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior en un campo más o menos abierto de posibilidades.” *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 237, trad. cast., pág. 239.

²⁹⁵ *La “gouvernementalité”*, D.E., III, pág. 657, trad. cast. en O.E., III, pág. 197.

²⁹⁶ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 92, trad. cast. en op. cit., pág. 239.

²⁹⁷ *Ibid.*, 237, trad. cast. pág. 239

²⁹⁸ *Ibid.*, pág. 238, trad. cast., pág. 239.

contrario, de la libertad “en el corazón de la relación de poder”³⁰⁰, de la obstinación de la voluntad y de la intransitividad de la libertad “provocando” de manera constante en la relación de poder, manteniéndola en su juego y tensión propia, vivificándola, pero también alterándola, trastornándola y desmoronándola. No podrá, entonces, entenderse la relación de poder simplemente como un *antagonismo* en que se trataría de una oposición frente a frente que paraliza a los adversarios, mas bien como un *agonismo*³⁰¹, como una relación al tiempo de lucha e incitación recíproca que, lejos de debilitar y destruir, constituye y reconstituye a los contendientes.

2.4.2.2.2. Libertad, dominación y liberación.

Desde aquí se ha de plantear nuevamente la cuestión de la dominación. La alternativa en juego ya no será “dominación tecnológica del poder” frente a “libertad” más allá de la relación de poder, la de una vida que pugnaría, en vano, por “escapar” a éste³⁰², sino “hechos o estados de dominación”, en que apenas es posible la práctica de la libertad, frente a “relaciones de poder” como relaciones de *vida en libertad*, “algo bien diferente a los estados de dominación”³⁰³. Cabe entonces ahora libertad en la relación de poder, pero entonces también un poder que ya no es dominación. Ahora bien, no todo ejercicio del poder permite la práctica de la libertad, pueden darse situaciones en que las relaciones de poder no sean móviles, reversibles, en que se hallen bloqueadas, fijadas, no permitiendo a los intervinientes una estrategia o juego que las modifique: “Cuando un individuo o grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento -mediante instrumentos que pueden ser tanto

²⁹⁹ *Ibid.*, trad. cast., págs. 239-240.

³⁰⁰ *Ibid.*, trad. cast., pág. 240.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Ciertamente aquí, es decir, en la concepción del poder como biopoder, no se plantea la cuestión de las relaciones entre el poder y la vida en términos de represión, pero eso no significa que no se trate de *dominación*, la cuestión se plantea como la de una dominación racional y física, tecnológica o productiva; por eso no cabe hablar aquí de vida no administrada y controlada, es decir, de libertad, *en* la relación de poder, pues las relaciones de poder-saber son, en esencia, relaciones de dominación.

³⁰³ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 710, trad. cast. en *O.E.* III, pág.

económicos como políticos o militares-, estamos ante lo que se puede denominar estado de dominación”³⁰⁴. En tales situaciones, en que no existen prácticas de libertad o existen sólo de un modo unilateral, resultarán indispensables prácticas de *liberación*, no tanto en relación con el poder en general, cuanto con un determinado estado de dominación³⁰⁵.

De ahí que haya que desconfiar ante el “tema general” de la liberación, cuestión sin duda importante, pero ni única ni principal. Se han de problematizar esos modos de abordar la cuestión de la libertad y el poder únicamente en términos de liberación. En relación con la sexualidad, por ejemplo: “ha existido un esquema reichiano, derivado de una determinada lectura de Freud, que suponía que el problema era exclusivamente del orden de la liberación. Por decirlo de un modo algo esquemático, existiría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y haciendo saltar estas prohibiciones, es decir, liberándose de ellas, se resolvería el problema.”³⁰⁶ Se juega aquí con la idea de una naturaleza o fondo humano que se ha visto, tras ciertos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos de represión. Bastaría entonces con hacer saltar los cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, reencontrara su naturaleza y restableciese una relación plena y positiva consigo mismo. Mas en esta concepción del problema de la libertad como problema exclusivo de liberación falta por completo la cuestión ética, jurídica y técnico-política, de la práctica de la libertad: ¿cómo se puede practicar la libertad?. Ello no significa, sin embargo, restar importancia a las prácticas de liberación y ciertamente pueden darse situaciones en que la liberación sea “condición política e histórica para una práctica de la libertad”³⁰⁷. Ahora bien, la liberación no entrega a una naturaleza pura, plena y dichosa, sino a un campo

395.

³⁰⁴ *Ibid.*, pág. 711, trad. cast., pág. 395.

³⁰⁵ La liberación no nos entrega a un espacio más allá del poder, libera de las reificaciones del poder, de los hechos de dominación, del poder que ha devenido un “hecho”, pero no del poder en general.

³⁰⁶ *Ibid.*, trad. cast., pág. 396.

³⁰⁷ *Ibid.*, trad. cast., pág. 395.

abierto de relaciones de poder en libertad que ha de ser controlado y preservado en su juego y apertura³⁰⁸. No es, entonces, tanto el poder, como quería Sartre, cuanto la dominación -entendida como reificación o solidificación de la relación de poder, como *hecho* de dominación- el mal. El problema no está en “ejercer poder sobre el otro”, si ese ejercicio es el de un juego estratégico abierto, sino en los efectos de dominación que se derivan de las prácticas unilaterales de la libertad: “El poder no es el mal. El poder consiste en juegos estratégicos. ¡Es bien sabido que el poder no es el mal! Pongamos, por ejemplo, las relaciones sexuales o amorosas: ejercer poder sobre el otro en una especie de juego estratégico abierto, en el que las cosas se podrían invertir, eso no es el mal; esto forma parte del amor, de la pasión del placer sexual. Consideremos algo que ha sido objeto de críticas a menudo justificadas: la institución pedagógica. No veo donde se encuentra el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado, y sabiendo más que el otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica técnicas. El problema más bien consiste en saber cómo se evitarán en dichas prácticas -en las que el poder no puede dejar de jugar y en el que no es malo en sí mismo- los efectos de dominación que harán que un chaval sea sometido a la autoridad arbitraria e inútil de un maestro o que un estudiante se halle bajo la férula de un profesor autoritario, etc.”³⁰⁹. De ahí que la cuestión de la libertad haya de ser planteada en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *ethos*, de prácticas de sí y de libertad que no son tanto constreñimiento o limitación cuanto salvaguardia y cuidado de la libertad.³¹⁰

2.4.2.2.3. Libertad, resistencia y gubernamentalidad.

En este mismo marco, el de la libertad -en y como relación de poder, es decir, como *libertad política*- se plantea otra cuestión: *la resistencia*. Puede hablarse de liberación y de resistencia -siempre en relación con ciertos estados

³⁰⁸ *Ibid.*, trad. cast., pág. 396

³⁰⁹ *Ibid.*, pág. 727, trad. cast., pág. 413

de dominación- en la medida en que juega ya una cierta libertad y otro tipo de resistencia que puede caracterizarse como *trascendental* u ontológica, la de una síntesis irreductible, propia de la relación de poder como tal. La libertad antecede y posibilita en un sentido la liberación así como toda lucha y resistencia referida a las reificaciones del poder, a los cierres de la abertura de la libertad. Así, en la medida en que el ejercicio del poder se entiende relacionalmente y es en esencia un ejercicio de libertad -incluso ahí donde la relación de poder es unilateral y se halla totalmente desequilibrada y bloqueada, es decir, en tanto relación de dominio³¹¹ - "existe necesariamente posibilidad de resistencia"³¹², "rechazo o rebelión en potencia"³¹³. Si no existiera tal posibilidad, no podría hablarse de poder, sólo de una pura relación de violencia en la que uno de los dos polos de la misma se hallaría a merced del otro, como un objeto suyo. Pueden entenderse ahora afirmaciones del tipo "donde hay poder hay resistencia"³¹⁴, pero solo porque donde hay poder hay libertad: "si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad".³¹⁵ Se reinterpreta ahora eso de que "el poder está en todas partes"; no basta decir, sin embargo, que tal afirmación no signifique un poder "que lo englobe todo", un poder "que tenga el privilegio de agruparlo todo bajo su invencible unidad", que se refiera, más bien, a un poder que "viene de todas partes", produciéndose a cada instante "en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro"³¹⁶; no basta decir todo esto si no se señala que estos "puntos" son *ex-sistencias libres* y las relaciones, relaciones de poder que tienen por esencia y condición la libertad. Se entiende ahora que las resistencias no estén nunca en posición de

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ "Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera llegar a ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder", *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 720, trad. cast. en O.E., III, pág. 405. "Si un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, el poder puede someterlo (*l'assujettir*) al gobierno.", "*Omnes et singulatim*": *vers une critique de la raison politique*, D.E., IV, pág. 160, trad. cast. en *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 138.

³¹² *L'éthique du souci...*, D.E., IV, pág. 720, trad. cast. O.E., III, pág. 405.

³¹³ "*Omnes et singulatim*": ..., D.E., IV, pág. 160, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 139.

³¹⁴ *H.S., I*, pág. 125, trad. cast., pág. 116.

³¹⁵ *L'éthique du souci...* D.E., IV, pág. 720, trad. cast., O.E., III, pág. 405.

“exterioridad” con respecto al poder, que “no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder”, sin que esto signifique “que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado de poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota”³¹⁷; y ello porque se trata de relaciones de poder y, al tiempo, de libertad, del carácter relacional y bipolar del poder. De ahí que se diga que las resistencias no dependen de “principios heterogéneos”³¹⁸ al espacio estrategico-político, de ningún “afuera” respecto del poder (ello no significa que no haya afuera, mejor que el poder no sea -y precisamente en virtud de la libertad constitutiva- afuera, ex -sistencia o sobrepasamiento), y que encuentren en el seno de la abertura política la posibilidad de su formación; son resistencias que pueden surgir en cualquier parte, en cualquier punto de una red de poder toda atravesada de libertad. No hay entonces “un lugar del gran rechazo” que fuera como el foco central de todas las rebeliones³¹⁹, sino puntos de resistencia múltiples, distribuidos de manera irregular en el tiempo y en el espacio.

Cabe entonces hablar, desde la libertad, no sólo de las estrategias de poder, también de la posibilidad de *estrategias de resistencia y enfrentamiento* en relación con los hechos de dominación; estrategias irreductibles a las propias de la dominación y referidas a la elección de “las soluciones ganadoras”³²⁰: “no hay relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o

³¹⁶ H.S., I, pág. 122, trad. cast., pág. 113.

³¹⁷ *Ibid.*, pág. 126, trad. cast., págs. 116-117.

³¹⁸ *Ibid.*, pág. 126-127, trad. cast., pág. 117

³¹⁹ *Ibid.*, pág. 126, trad. cast., pág. 116

³²⁰ Habría que distinguir tres sentidos diferentes de la palabra estrategia: “estrategia” hace referencia a la elección de los medios empleados para alcanzar ciertos *objetivos*. En segundo lugar, “estrategia” mienta la manera en que se trata de tener *ventaja* sobre el otro. Finalmente “estrategia” hace mención a los medios utilizados para obtener una *victoria*. En referencia al primer y segundo significado cabe hablar de “estrategias de poder”, tanto en el sentido de la elección de los medios destinados para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder, como en el sentido de las estrategias conducentes a estructurar el campo de posibilidades de acción de los otros. Cuando, por otro lado, se habla de “estrategias de enfrentamiento” se hacen funcionar los tres significados de la palabra “estrategia”: “Estos tres significados se reúnen en las situaciones de enfrentamiento -guerra o juego- donde el objetivo es actuar sobre un adversario de modo tal que la lucha le sea imposible. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones “ganadoras”” *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 241, trad. cast. en *op. cit.*, págs. 242-

huida, sin una eventual inversión. Toda relación de poder implica, pues, al menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por ello lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse”³²¹.

No se trata de las grandes batallas estatales e institucionales, sino de luchas ínfimas, mucho más marginales, que conciernen a aquello que constituye la *cotidianidad de nuestra vida*: la muerte, la enfermedad, la razón y la sinrazón, el crimen y la ley...; luchas que han cobrado en nuestros días un interés y una intensidad singulares: “En todo caso, estamos en uno de esos momentos en que las cuestiones cotidianas, marginales, un poco acalladas, acceden al nivel del discurso explícito, en el que la gente no sólo acepta hablar de ellas, sino que entra en el juego de los discursos y toma partido. La locura y la razón, la muerte y la enfermedad, el sistema penal, la prisión, el crimen y la ley, esto es lo que compone nuestra cotidianidad y este aspecto cotidiano se nos presenta como esencial”³²². Mayor intensidad, pero también *distinta forma* de las luchas en relación con épocas inmediatamente anteriores. Así, no se tratará de buscar el respeto de las libertades o el reconocimiento de ciertos derechos fundamentales jugando el juego del poder, sino del *rechazo* y la *resistencia al juego de poder mismo*, de enfrentamiento no en el interior del juego, sino ante el juego mismo³²³. Resistencias, por otra parte, *locales, aunque no localizadas, difusas y descentradas*, que no tratan de poner en cuestión el sistema general de la ley, que tienen puntos de partida mucho más inmediatos y cotidianos, mucho más minúsculos: historias de desnutrición, falta de comodidad en las prisiones, etc... Resistencias que manan de puntos múltiples e ínfimos, indiferentes a los regímenes políticos y los sistemas

243.

³²¹ *Ibid.*, pág. 242, trad. cast., pág. 243.

³²² *La philosophie analytique de la politique*, D.E., III, pág. 543, trad. cast., *O.E.*, III, pág. 119.

³²³ Es el caso, por ejemplo de la prisión: “desde el siglo XIX, se ha desarrollado una serie de movimientos, de críticas, de oposiciones a veces violentas, para intentar modificar el funcionamiento de la prisión, la condición del prisionero, el estatuto que tenía ya en la prisión o bien después. Ahora sabemos, por primera vez, que no se trata de este juego o de esta resistencia, de esta posición en el interior mismo del juego; se trata de un rechazo del propio juego. Se dice: basta ya de prisión.”, *ibid.*, págs. 543-544, trad. cast., pág. 120.

económicos, incluso, a veces, a las estructuras sociales de los países en las que se producen (*luchas transversales*), y que se difunden rápidamente implicando a toda una serie de personas que no comparten los mismos problemas ni la misma situación³²⁴. Luchas cuyo objetivo fundamental no es la explotación económica o la desigualdad jurídica, tampoco la deficiencia de los saberes, sino *los hechos de dominación en sí mismos*, el ejercicio de un poder que llega a resultar insoportable³²⁵. Resistencias, en fin, *inmediatas*; y ello en un doble sentido: inmediatas porque no tienen que ver con un enemigo principal o el más débil eslabón de la cadena, sino con la instancia de poder más próxima, con el *poder que se ejerce inmediatamente* sobre los individuos. Inmediatas también porque no están mediatizadas, funcionalizadas y jerarquizadas por el orden de la historia que impone la revolución; son luchas, en este sentido, *anárquicas*, que se inscriben en el seno de una historia inmediata e indefinidamente abierta.³²⁶

Se ve, pues, cuan diferentes son estas luchas, estas rebeliones mediocres y oscuras, de lo que se ha entendido habitualmente por “revolución”, pues no se trata aquí de esa lucha global y unitaria, totalizadora e imperativa, jerarquizante y funcionalizadora, que había de involucrar a una nación, a un pueblo, a una clase entera, y cuyo objetivo no podía ser otro que la toma del estado; esa lucha que prometía transformar de arriba a abajo el poder establecido, acabar con cualquier dominación y conducir a la liberación total. Frente a ella, las nuevas luchas contra la dominación -cotidianas, locales, no jurídicas, transversales, inmediatas y anárquicas- anuncian, no tanto el final de

³²⁴ *Ibid.*, págs. 544-545, trad. cast., pág. 121.

³²⁵ “Lo que se reprocha a la medicina no es el disponer sólo de un saber frágil y a menudo erróneo. Lo que se le critica es esencialmente, desde mi punto de vista, que se ejerce sobre el cuerpo, sobre el sufrimiento del enfermo y sobre su vida y su muerte un poder incontrolable. No sé si ocurre lo mismo en Japón, pero me sorprende que en los países europeos se haya planteado el problema de la muerte no bajo la forma de un reproche contra la medicina por no haber sido capaz de prolongarnos la vida, sino al contrario, por el hecho de prolongarnos la vida aunque no lo queramos. Le reprochamos a la medicina, al saber médico, a la tecno-estructura médica, que decide por nosotros sobre la vida y la muerte, que nos mantiene en una vida científica y técnicamente muy sofisticada, pero sin que nosotros la deseemos. El derecho a la muerte consiste en el derecho a decir “no” al saber médico y su ejercicio. No se trata de una exigencia para el saber médico. El blanco es sin duda el poder”, *ibid.*, pág. 546, trad. cast., pág. 122.

las revoluciones, cuanto el final de una época dominada por el “monopolio de la revolución”, con los efectos despóticos que ello podía implicar³²⁷. No se trata, sin embargo, de una vuelta al *reformismo*, no hay lugar para él en las luchas y resistencias analizadas, pues su función no es estabilizar, a través de un cierto número de cambios, el sistema de poder, sino “una desestabilización que aparentemente no tiene fin”³²⁸.

Todavía algunas características más de estas luchas: se trata de luchas en que se cuestiona el *status* del individuo; critican la nivelación y la uniformización -toda forma de totalización- y reivindican el derecho a la singularidad, pero también todo aquello que separa al individuo de su ser comunitario, de su singularidad en comunidad, cualquier forma de subjetivación o individualización que implique una sujeción o sometimiento a sí mismo, a una *identidad*. No se trata, entonces, ni de estar a favor ni en contra del individuo, sino de luchar contra lo que se ha llamado el “*gobierno por individualización*”³²⁹, que implica tanto la totalización como la escisión.

Son luchas que se dirigen a los efectos de poder *vinculados al saber*, a la competencia y la cualificación. No se trata, sin embargo, de abogar por

³²⁶ *Ibid.*, trad. cast., pág. 123.

³²⁷ “¿Se asiste, en este final del siglo XX, a lo que sería el final de la época de la revolución? Este tipo de profecía, esta condena a muerte de la revolución, me parece un poco disparatada. Quizás estemos viviendo el final de un periodo histórico que, desde 1789-1793, ha estado, al menos en Occidente, dominado por el monopolio de la revolución, con todos efectos de despotismo conjuntos que aquel podía implicar”*ibid.*, pág. 547, trad. cast., págs. 123-124

³²⁸ *Ibid.*, trad. cast., pág. 124

³²⁹ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, págs. 226-227, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 230. Se ve cuan lejos está Foucault de las disputas –tan poco fructíferas– entre los llamados “comunitaristas” y “liberales”. Frente a éstos, no se trata aquí sino de la lucha por una diferencia o singularidad que no es, sin embargo, aquella de un recogimiento en sí mismo, de un aislamiento –quizá un poco elitista– de la comunidad, esa diferencia que resultaría de la construcción ético-estética de un espacio separado de lo político y de la comunidad, y que jugaría como un núcleo de original resistencia contra el poder. Se trata por el contrario de la diferencia y la singularidad *de una cierta comunidad*, aquella que ha llegado a ser ontológica, constitutiva. Diferencia en una comunidad en cierto modo previa a cualquier comunidad contractual entre sujetos jurídicos (aunque el pacto puede ser en un sentido condición de su existencia y mantenimiento), en cierta forma salvaje o natural, que no reenvía, sin embargo, a ninguna “naturaleza humana”, sino a una forma de vida un tanto inhumana, innombrable, impresentable, indeterminable, profundamente política, la de una relación con la verdad (lo veremos). Se trata, aquí, de la amistad como una “forma de vida”, una vida absolutamente singular, y sin embargo, absolutamente plural, un ser, tomando prestado de Nancy la

oscurantismo alguno, de un rechazo generalizado de los conocimientos científicos (aunque tampoco de dogmatismo cientificista); se pone en cuestión no tanto el conocimiento científico cuanto el modo como circula y funciona el saber, es decir, las relaciones *poder-saber* o, lo que es igual, el *régimen de saber*³³⁰.

El objetivo principal de estas luchas no puede ser entonces atacar una cierta clase, ciertas instituciones de poder o el Estado; las resistencias reales tienen por blanco una dominación mucho más inmediata y cotidiana, una peculiar forma de gobierno, a la vez interior y exterior al Estado: la *gubernamentalidad (gouvernementalité)*. Y es que quizás se ha sobrevalorado la cuestión del Estado³³¹ al concederle una unidad y funcionalidad que no poseía, como por ejemplo el desarrollo de las fuerzas productivas y la reproducción de las relaciones de producción. Ello hacía del Estado el objetivo de cualquier resistencia: meta que hay que atacar, posición privilegiada que hay que ocupar. “Pero sin duda el Estado, ni a lo largo de su historia ni tampoco actualmente ha tenido esa unidad, esa individualidad, esa funcionalidad rigurosa, e incluso diría esa importancia; después de todo, el Estado sólo es quizá una realidad artificial, una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se cree”³³².

La unidad del Estado no parece ser entonces el punto de partida más adecuado para comprender todo un conjunto de fenómenos políticos, económicos y sociales que desbordan con mucho el marco estatal explicativo; antes al contrario, se exige la comprensión de los límites y la supervivencia del Estado³³³ “a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad”: “Tal vez

expresión, *singular-plural*.

³³⁰ *Ibid.*, pág. 227, trad. cast., 230.

³³¹ *La “gouvernementalité”*, D.E., III, pág. 655, trad. cast., O.E., III, pág. 195.

³³² *Ibid.*, pag. 656, trad. cast., pág. 196.

³³³ *Ibid.*, “Y es probable que si el Estado existe tal como existe ahora, sea precisamente gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interior y exterior al Estado, puesto que las tácticas de gobierno son las que permiten definir en cada momento lo que le debe y lo que no le debe concernir, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es”.

lo que es importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es la estatización de la sociedad, sino la gubernamentalización del Estado”³³⁴; de ahí que las técnicas de gobierno y los problemas de gubernamentalidad sean “el único reto político y el único espacio real de la lucha y de las rivalidades políticas”.

No se trata, sin embargo, de negar otro tipo de luchas; existen sin duda luchas contra ciertas *formas generales* de dominación (étnica, social, religiosa), luchas también contra esa explotación económica que separa a los individuos de lo que producen; pero, hoy en día, se vuelven cada vez más importante, aún cuando no hayan desaparecido las luchas contra la dominación general y la explotación, las luchas contra esas técnicas de gobierno que transforman a los seres humanos en *sujetos*³³⁵; entendiendo por “sujeto” dos cosas: “sujeto sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí.”³³⁶ Se trataría entonces de la resistencia contra una sofisticada técnica de poder por la que se asegura el *sometimiento al otro mediante el sometimiento a sí*, contra esa forma de dominación que puede llamarse subjetivación-sujeción (*assujettissement*), donde se trata de la construcción de una subjetividad que es, en esencia, producción de sujeción, sometimiento.

Son luchas contra “la sumisión de la subjetividad”³³⁷, que no llevan tanto a una liberación de la subjetividad sometida, como a la liberación del sometimiento de la subjetividad, *que es la subjetividad*. Son combates contra una técnica gubernamental³³⁸ de poder que se ejerce no sobre sujetos jurídicos

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 228, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 231.

³³⁶ *Ibid.*, pág. 227, trad. cast., pág. 231.

³³⁷ *Ibid.*, pág. 228, trad. cast., pág. 231.

³³⁸ No perdamos de vista que se trata aquí del *sentido restringido* de gobierno (*gouvernement*): el gobierno como gubernamentalidad (*gouvernementalite*) que tiene por matriz el poder pastoral (lo veremos), como “gobierno de los otros” a través del sometimiento a una identidad: “Se debe dar a esta palabra –gobierno– el significado amplio que poseía en el siglo XVI. Ella no se refería únicamente a las estructuras políticas y a la gestión de los Estados; sino que designaba el modo de dirigir la conducta de

y a través del peso de la ley, sino sobre la vida cotidiana de los individuos; la mayor parte de las veces imperceptiblemente (por evidente), de un modo detallado y permanente, y a través de todo un sistema de normas, reglamentaciones, dispositivos de todo tipo y disposiciones arquitectónicas. Es un poder que clasifica en categorías, *especificante* y, sin embargo, al mismo tiempo *individualizante*, lo que no deja de resultar paradójico. Poder extremadamente sofisticado y sutil, racionalizado y económico, que somete a los individuos atándolos a su propia identidad, imponiéndoles la ley de una "verdad" sobre sí mismos que deben descubrir y en todo momento reconocer, no sólo ellos, también los demás.

Habría que examinar la razón por la que esta técnica de gobierno, de dominio de las posibilidades de los otros, y estas luchas y resistencias que involucran toda una actitud, un arte —el de no ser gobernado de cualquier modo y a cualquier precio—, y que son como sus compañeras y adversarias a la vez³³⁹, tienden hoy en nuestra sociedad a prevalecer. La razón acaso pueda extrañar: "se debe al hecho de que desde el siglo XVI, se desarrolló de manera continua una nueva forma de poder político. Esta nueva estructura política, como todo el mundo sabe, es el Estado"³⁴⁰. Y es que el Estado no sólo ha de ser concebido, de acuerdo con los tópicos de cierta crítica política, como un factor de totalización y nivelación que dejaría de lado al individuo, que incluso cercenaría seriamente sus libertades; ocurre, por el contrario, que el Estado es simultáneamente una forma de poder individualizadora y totalizadora³⁴¹. Así, si se analiza de cerca y con cierta minuciosidad crítica el funcionamiento del Estado, "sorprende (...) la atención que el Estado dedica a los individuos"³⁴², se

individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. No sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica y política, sino también modos de acción, más o menos reflexivos y calculados, pero destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos", *Ibid.*, pág. 237, trad. cast., pág. 239.

³³⁹ *Qu'est-ce que la critique?*, ed. cit., págs. 37-38, trad. cast., págs. 6-7. Caben técnicas racionales de gobierno que no son gubernamentales.

³⁴⁰ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 228, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 232.

³⁴¹ *Ibid.*, pág. 229, trad. cast., pág. 232.

³⁴² *La philosophie analytique de la politique*, D.E., III, pág. 550, trad. cast., O.E., III, pág. 127.

descubre lo específico de una racionalidad política –irreducible a *Razón de Estado*- a la vez globalizante e individualizante, tanto más individualizadora cuanto más burocrática y estatal. El Estado habría incorporado, perfeccionado y generalizado toda una serie de técnicas y dispositivos de carácter plenamente individualizador: grandes máquinas disciplinarias, las ciencias humanas, la estadística, ciertos mecanismos de asistencia y seguridad... Nada más lejos entonces que un supuesto olvido de los individuos, antes al contrario, el individuo, su comportamiento, su vida entera, la existencia no sólo de todos, sino de cada uno, se revelan como un elemento “indispensable” para el ejercicio del poder en las sociedades modernas³⁴³. Se ve ahora lo improcedente tanto de las críticas liberales del Estado –por un supuesto olvido o el cercenamiento de la individualidad- como de las comunitaristas –en que el Estado es concebido como una superestructura política al servicio de una clase dominante (de unos pocos individuos), como un factor de individualización y separación cuya función principal sería la conservación de los privilegios y el mantenimiento y reproducción de las desigualdades económicas: “oponerle (al Estado) el individuo y sus intereses es igual de arriesgado que oponerle la comunidad y sus exigencias”³⁴⁴. Igualmente improcedente, igualmente peligroso, porque totalización e individualización *son dos caras de una misma tecnología política*. Por eso, “la liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política”³⁴⁵

Esta “doble” funcionalidad del Estado moderno se debe a que éste integró, bajo una nueva forma política, una vieja tecnología de poder nacida en la institución cristiana y ligada a la vida conventual: la *techné technôn* de la iglesia griega, el *ars artium* de la iglesia romana latina, el arte de gobernar a los

³⁴³ *Ibid*, pág. 551, trad. cast., pág. 127.

³⁴⁴ “*Omnes et singulatim*”: *vers une critique de la raison politique*, D.E., IV, pág. 161, trad. cast. en op. cit., pág. 140

³⁴⁵ *Ibid*.

hombres, el *poder pastoral*.³⁴⁶ Se trata de una técnica de poder surgida de las necesidades inherentes a una religión que debe asegurar la salvación *individualmente* en el otro mundo. Para ello se ha de organizar institucionalmente, como una Iglesia, y realizar una peculiar dirección de los hombres en la que ciertos individuos, en virtud de su calidad religiosa, han de servir a los otros como “pastores”.³⁴⁷ Los rasgos de este modo de ejercer el poder son: 1) Es un poder que, en oposición al poder político, tiene por objetivo último *asegurar la salvación de los individuos* en el otro mundo. 2) Es una forma de poder que no se limita a ordenar y disponer desde las alturas, es, por el contrario, de *carácter oblativo*, de modo que el “pastor” ha de estar siempre preparado para sacrificar su vida por el “reban”. Se aprecia desde aquí la diferencia con el ejercicio del poder soberano, donde lo que ha de preservarse a toda costa -aun al precio de la vida de los subditos- es la existencia del soberano. 3) Es un poder que se ejerce individualmente y a lo largo de toda la vida de los individuos, hasta en los últimos detalles de su conducta, es, pues, frente al poder jurídico, de *carácter individualizante*. 4) Es un ejercicio de poder estrechamente vinculado a *la producción de la verdad* (no tanto al peso de la ley) del propio individuo y que exige, para ser máximamente eficaz, conocer los pensamientos interiores de la gente. De ahí que el “examen de conciencia” y la “dirección de conciencia” sean técnicas esenciales³⁴⁸ para esta tecnología de poder.

A partir del siglo XV, y en el cruce de ciertos procesos de carácter

³⁴⁶ Se trata, por tanto, de la *modalidad política* del arte de gobernar, del “gobierno del Estado” o del “gobierno bajo su forma política”; cuestión ésta, por otra parte, muy distinta de aquella en que se plantea la relación del príncipe y el principado, distinta también de las cuestiones propias de una ciencia política. Este gobierno político o modalidad política de gobierno surgirá en el siglo XVI a partir del “cruce de dos procesos”: por un lado, un proceso fundamentalmente *económico*, aquel que al deshacer las estructuras feudales va a instalar paulatinamente los grandes Estados territoriales, administrativos y coloniales; por otro lado, un movimiento en interferencia con el primero y de carácter religioso, aquel que con la reforma primero y la contrarreforma después planteará la cuestión del modo en que uno quiere ser espiritualmente conducido en esta tierra hacia su propia salvación. Cfr. *La “gouvernementalité”*, D.E., III, págs. 635-636, trad. cast. en O.E., III, págs. 175-176.

³⁴⁷ *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 229, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 232.

³⁴⁸ *Ibid.* Sobre el “examen” y la “dirección de conciencia” cfr. *Omnes et singulatim*, D.E., VI, págs. 146-147, trad. cast. en *op. cit.*, págs. 114-116.

religioso (reforma y contrarreforma) y económico, se producirá una verdadera explosión de este arte de gobernar, y ello en dos sentidos. En primer lugar, desplazamiento del poder pastoral de su foco institucional religioso, secularización y expansión a toda la sociedad civil del problema del gobierno y de sus métodos. En segundo lugar, multiplicación de las artes de gobernar: se tratará ahora del gobierno de los niños, de las familias, la casa, un ejercito, las ciudades, los estados, el propio cuerpo, etc. Todo ello da una idea de la gran importancia de la cuestión *cómo gobernar*, hasta el punto que puede considerarse uno de los problemas fundamentales durante los siglos XV y XVI.³⁴⁹ Ahora bien, a finales del siglo XVI y principios del XVII se produce un *bloqueo* en este arte de gobernar, bloqueo que se prolongará hasta finales del siglo XVIII. Se trata de la cristalización del problema del gobierno en torno al tema de una *razón de Estado*, dando a ésta expresión no el sentido negativo y peyorativo que hoy tiene -el de lo arbitrario del ejercicio de un poder estatal que sólo se regiría por sus propios intereses, burlando los derechos y las libertades fundamentales- sino el positivo y pleno de esa época: el de una racionalidad *específicamente estatal* -no deducida ni de leyes naturales ni divinas ni éticas-, en la que el arte de gobernar habría de encontrar sus principios y el ámbito de su ejercicio. De este modo, la razón de Estado habría constituido para el desarrollo del arte de gobernar una especie de traba institucional e ideológica que habría de durar hasta finales del siglo XVIII³⁵⁰. Pero, por esta época se va a producir el desbloqueo del arte de gobernar, una fluidificación y estimulación de esta tecnología a partir de la emergencia de un cierto fenómeno: la *población*³⁵¹. Ello no va a significar, sin embargo, el final del ejercicio de un poder estatal en favor del gobierno, sino esa *gubernamentalización* del Estado que le ha permitido sobrevivir hasta la fecha. Puede entenderse así que el Estado pueda aparecer "como una matriz de individualización", como la nueva forma -política- de ejercicio de poder

³⁴⁹ *Qu'est-ce que la critique?*, ed. cit., pág. 37, trad. cast., pág. 6.

³⁵⁰ *La "gouvernementalité"*, D.E., III, pág. 648, trad. cast. en O.E., III, pág. 188.

³⁵¹ Sobre esto *vid. ibid.*, págs. 651-653, trad. cast., págs. 191-193

pastoral³⁵². Ello implica una serie de transformaciones en relación con la concepción cristiana del poder pastoral: 1) Así, puede observarse un *cambio de objetivo*: se tratará igualmente de asegurar la salvación, pero ahora es la salvación *en este mundo*. La palabra "salvación" adquirirá en este nuevo marco una pluralidad sentidos: salud, bienestar, seguridad o protección contra accidentes. Se asiste, con ello, a una multiplicación de las metas del poder pastoral. 2) Asimismo se produce un *reforzamiento de la administración del poder pastoral*. Unas veces éste se ejercerá a través de los aparatos del Estado o de instituciones públicas como la policía, otras a través de empresas privadas, sociedades de beneficencia, benefactores y, en general, filántropos. Incluso antiguas instituciones como la familia pasarán a convertirse en un instrumento esencial para el ejercicio del poder pastoral. 3) Por último, la multiplicación tanto de las metas como de los agentes del poder gubernamental motivó el *desarrollo de las ciencias humanas*, concentrándolo en torno a dos polos, uno, globalizador y cuantitativo, concerniente a la población, el otro, analítico e individualizador, concerniente al individuo y su cuerpo³⁵³.

Vemos ahora -en la irrupción de esta gubernamentalidad del Estado y de las luchas que le acompañan- desplazarse la cuestión, se asiste a la abertura de nuestro genuino espacio de problematización; ya no el individuo frente al Estado, mucho menos la comunidad frente a los intereses de clase que aquel alimenta, la cuestión es ahora el *poder estatal como factor de individualización*: "Podría decirse (...) que el problema político, ético, social y filosófico que hoy se nos impone no consiste en intentar liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino en liberarnos *nosotros* del Estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha

³⁵² *Le sujet et le pouvoir*, D.E., IV, pág. 230, trad. cast. en *op. cit.*, pág. 233.

³⁵³ *Ibid.*, págs. 230-231, trad. cast., págs. 233-234.

impuesto durante varios siglos”³⁵⁴ “Nuevas formas de subjetividad” que implican un tipo de subjetivación que no es necesariamente sujeción (*assujétissement*) gubernamental, una suerte de subjetivación por libertad, la de una relación de poder como juego abierto. Puede reescribirse así la “historia de la subjetividad” como la historia de una relación de sí consigo en la que el otro se hallaría necesariamente implicado, como *la historia del “cuidado de sí”*: “La historia del “cuidado” y de las “técnicas” de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes; tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través de la instalación y de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la “gubernamentalidad”: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones con otro (*autrui*)”.³⁵⁵

2.4.2.2.4. Conclusión

En relación con la cuestión “poder y libertad” se ha de tener en cuenta fundamentalmente que: el poder, concebido como *gobierno*, es decir, como un modo de acción racional -no discursiva- que se ejerce sobre acciones (concepción “formal” de gobierno), no es *necesariamente* dominación (en el sentido de *gobierno gubernamental*). Esto significa que la relación de poder puede entenderse, al mismo tiempo y sin incurrir en contradicción, como una *relación de libertad*. Ahora bien, ello no significa ignorar o negar el problema evidente de la dominación (y, de esta forma, asegurarla), sino concebirla de otro modo: la dominación no es ya la esencia del ejercicio de poder, es, por el contrario, la *reificación* de la relación de poder, su congelación o suspensión, la negación de la relación de poder como *tal relación*, devenida hecho, “hecho de

³⁵⁴ *Ibid.*, pág. 232, trad. cast. 234-235.

³⁵⁵ *Subjectivité et vérité*, D.E., IV, pág. 214, trad. cast. en O.E., III, págs. 256-257.

dominación”, y negada así como *poder*. Puede hablarse entonces de algo que no es dominación, anterior –en sentido ontológico- a la dominación, más originario, algo que, sin embargo, no es anterior ni al margen del poder, de la acción y de la relación, también de la pasión, algo siempre en acto (el acto de una potencia, no su actualización), jugándose como ejercicio público y político, una suerte de *abertura trascendental de la libertad*, una acción en relación con otras acciones, una libertad como poder, como relación de poder.

En este sentido se trata, no sólo de una libertad historico-política (absoluta, sin embargo, no relativa), también de una *libertad metafísica*. Pero “Metafísica” no porque aquella constituya la esencia intemporal de la existencia, sino porque se da como exposición, transcendencia o sobrepasamiento, es decir, como ex-sistencia *sin esencia*, libertad fuera de sí y, sin embargo, así, consigo. Libertad, además, *ética*, que exige -ya lo veremos- decisión y cuidado: la decisión y la tarea en que la libertad puede tener lugar, en que irrumpe, y ello siempre de nuevo, cada vez. Libertad, en fin, *crítico-discursiva*, en *esencial* relación con la verdad, con el *logos*.

Comienzan ya a esbozarse las tres dimensiones constitutivas de esta libertad ex-sistencial, metafísica: lo político, lo ético y lo discursivo, la vida, el trabajo y el lenguaje, el poder, el saber y el cuidado. No se ha de perder de vista, sin embargo, la cuestión principal: la abertura de la libertad como instancia de posibilitación (libertad trascendental) en relación con una ontología histórica (política, ética también) y fundamental, como posibilidad de los *a prioris* históricos de existencia, como el fundamento de la ex-sistencia o el juego (síntesis irreductible a análisis) ontológico del ser y del lenguaje. No es, pues, una suerte de red o dispositivo objetivo de dominación lo que anuda ser y lenguaje, tampoco una subjetividad trascendental, es la ex-sistencia y el juego de la libertad, con su *específica racionalidad* –discursiva y no discursiva-, no dependiente ni de las leyes de la naturaleza, ni de la racionalidad propia de la dominación tecnológico-política.

2.4.2.3.Libertad y comunidad: la pasión de la libertad.

El espacio de la libertad es el de los encuentros imposibles, ya no nuestros; es un *espacio*, no sólo de acción, también de *pasión*: la *pasión de la libertad*, como comunidad, como ex-sistencia. Es, pues, asunto de armonía y acuerdos, de acordes y conciertos: ciertamente todo nace (y muere) con la música, (el autor de *El Nacimiento de la tragedia* lo sabía mejor que nadie). Es la pasión como un *estado* que *nos sobreviene*, que no tiene origen: no se sabe de donde proviene eso; estado *siempre móvil*, pero que no va hacia ningún punto fijo, con sus momentos fuertes y débiles, con sus incandescencias: eso fluctúa, eso balancea; *instante inestable* que se persigue por razones oscuras, quizá por inercia. La pasión busca, en el límite, mantenerse y desaparecer, se da todas las condiciones para continuar y autodestruirse. En la pasión no se es ciego, simplemente no se es *sí mismo*, no tiene sentido serlo, las cosas se ven de otro modo³⁵⁶.

Ciertamente no se trata de la relación amorosa, siempre entre sujetos³⁵⁷ titulares del amor, sino de algo, en cierto sentido, más originario y salvaje³⁵⁸ que circula entre los compañeros. No es, sin embargo, algo ciego e irracional, tiene que ver, más bien, con ese movimiento en el seno de una comunidad constitutiva –que, por ello, hace imposible cualquier relación con el “otro” (es un ser con el otro, pero sin él, una *no-relación*)- que puede llamarse *pensar*; es, pues, la *pasión del pensar*, que es pensar, no la que se tiene, la que se es.

Pasión que es *pólemos*. No se trata, sin embargo, de discordia, de *adikia*, es *Diké*, ese ajuste y armonía que es, al tiempo, separación y tensión: no guerra en sentido antropológico, en sentido bélico, tensión originaria que permite aparecer, que otorga existencia. Así, esta pasión no se caracterizará, sin más, como “deseo”, marcado siempre por una *falta*; no es pues aquella *filía* propia de la *filo-sofía*, sino *un filein* más originario que la *filía* y que la

³⁵⁶ *Conversation avec Werner Schröter*, D.E., IV, pág. 251.

³⁵⁷ *Ibid.*, pág. 252

filosofía, un querer anterior a toda relación de amor, a todo querer como voluntad. No es deseo, pero tampoco placer como satisfacción, la otra cara del deseo, su reverso necesario; es, más bien, un deseo que es placer: *placer del(en el) deseo, no deseo de placer*³⁵⁹; la pasión o el deseo originario es *corresponder y dar*, es *lieben*³⁶⁰; un corresponder no a un sujeto, individual o colectivo, sino al *Logos (homologeín)* como disposición fundamental, como *Verfügung* originaria: corresponder que es armonía (*Fügung*), acuerdo (*Fug*), junta o ayuntamiento (*Füge*); un *dar* lo que no se tiene, al otro en su propiedad: ya no interés, sino *favor (Gunst)*.

Se trata de un *quererse: voluntad de voluntad*. Ahora bien, no en el sentido heideggeriano de, por ejemplo, *La superación de la metafísica*³⁶¹, como la presencia a sí de una voluntad que quiere esa presencia misma, dándose las condiciones para ello: condiciones de *conservación y aumento* del querer incondicionado (una conservación que requiere aumento, un aumento que requiere conservación). “Voluntad de voluntad” en el sentido más bien de un quererse que posee una estructura sólo *formalmente* subjetiva³⁶²: el quererse es aquí el de una *facticidad irreductible* (no el de un sujeto), el de una existencia (no el de una presencia); quererse de un *algo* indeterminable, de un *eso*, de un *se* no reflexivo, no subjetivo, aunque no por ello irracional³⁶³, que

³⁵⁸ Es una relación salvaje, natural, pero que no reenvía a ninguna “naturaleza humana”.

³⁵⁹ La cuestión de las relaciones entre deseo y placer, lo que llama Foucault la “sustancia ética” (los *afrodisia*), se analizará un poco más adelante.

³⁶⁰ Heidegger, M. “Qué es eso de la filosofía?” en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978, pág. 54.

³⁶¹ Heidegger, M., “Überwindung der Metaphysik” en *ed. cit.*, vol. I, págs. 63-91, trad. cast. en *ed. cit.*, págs. 63-89.

³⁶² Nancy, J.L., *la experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 28 y ss.

³⁶³ La racionalidad de esta pasión no es subjetiva es más bien una racionalidad presubjetiva y prerreflexiva, aunque de ningún modo prelingüística: se trata de una *racionalidad crítico-discursiva*. *Racionalidad crítica*, pero no judicativa (entendiendo el juicio propiamente: como discordia y ruptura del movimiento del pensamiento, es decir, como *posición* de lo dado como objeto, no como adecuación y acuerdo proposicional, es decir, como mero enlace de conceptos) o reflexiva (cfr. Foucault, M., *Le philosophe masqué*, D.E., IV, págs. 106-107, trad. cast. en O.E., III, pág. 220); *Racionalidad discursiva*, aquella de una conversación entre interlocutores -no la de la polémica entre oponentes, en que se trata de asegurar y hacer triunfar la propia posición-, que es búsqueda de la verdad y genuina relación con el otro, inquietud y cuidado de la verdad como relación con el otro. (cfr. *Polémique, politique et problématisations*, D.E., IV págs. 591-592, trad. cast. en O.E., III, págs. 353-354), esa discusión y comunicación que es *verdadero amor* (lo veremos).

piensa. Se trata de esa facticidad del pensar que ya Kant reconociera en los *paralogismos* de la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*: "Por medio de este yo, o él, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = X, que sólo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el más mínimo concepto por separado"³⁶⁴. El querer que piensa es una X, una X que es una Y, mejor, la X de una Y, que *pertenece* a Y, a la pertenencia misma, no a clase o género alguno.

A partir de aquí la lectura *vuelve*, se pliega, se vuelve sobre si misma, contra sí misma, también a favor de sí, se *cuida*. Vuelven *Las palabras y las cosas*, Foucault vuelve, es *volver*. La *Vida* se reescribe (también el *Trabajo* y el *Lenguaje*, también el *Sujeto*), es ahora la vida de la pasión, la pasión de la libertad, la libertad de la vida: aquella no vivida, sino viviente³⁶⁵. No se trata del ser, sino de su retirada: la Vida escapa a las leyes generales del ser tal como este se despliega en la representación, está "al otro lado" del ser y de lo que puede ser, como el *movimiento fundamental* que sostiene al ser y al tiempo lo hace perecer: es la vida como el *desde donde* del ser como nacer y perecer³⁶⁶: "la vida se convierte en la fuerza fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible."³⁶⁷ *Fuerza trascendental*, fuerza de las fuerzas o tensión de las fuerzas, síntesis de la ex-sistencia; ahí donde la injusticia, la *adikía*, la discordia de la vida recaída, del ser puro y simple, se restituye; ahí donde la presencia hace acto de presencia, la presentación en el acuerdo fundamental que es la vida: "núcleo del ser y del no ser: sólo hay ser porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la muerte, los seres dispersos y estables en un instante se forman, se detienen, la congelan –y, en cierto sentido, la matan–, pero son destruidos a su vez por esta fuerza

³⁶⁴ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989, pág. 331.

³⁶⁵ Foucault, M., *La vie: l'expérience et la science*, D.E., IV, pág. 773.

³⁶⁶ M.C., pág. 291, trad. cast., pág. 272.

³⁶⁷ *Ibid.*



inextinguible.”³⁶⁸

Vida de la pasión, *vida-pasión*, la del *verdadero amor*³⁶⁹. No el amor de las relaciones disimétricas y los sexos opuestos, sino el amor que es *amistad*, ahora sí *filía*, aunque en otro sentido que el arriba mentado; más bien, como ese *filein* que es *homologein*, *corresponder con la verdad*, al Logos: relación con la verdad en, como *amistad perfecta, constitutiva de sí: el verdadero amor es amistad ontológica, aquella de una relación con la verdad*. Se trata del *Banquete* y del *amor platónico*, pero ya no caracterizado esencialmente por la exclusión del cuerpo, sino por la relación con la verdad.³⁷⁰ Se produce el *pasaje* de la disimetría de los compañeros a la convergencia del amor, y aquí ya se está “fuera de sí”: “la “dialéctica del amor” reclama aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos: el amor es el mismo, ya que para uno y para otro es el movimiento que los lleva hacia la verdad”³⁷¹.

2.5. Ética y libertad: la tarea del don de la libertad.

No se trata de la conformidad de la acción con la ley moral, tampoco de la relación de aquella con la realidad en que se efectúa, sino del conjunto de prácticas ascéticas -discursivas y no discursivas- a través del cual se *constituye una obligación*, un cuidado, la libertad se da una ley de existencia.

El imperativo, *incorporado*, hecho carne y huesos a través de todo un trabajo ascético histórico-crítico, es: *ocúpate de ti mismo*, es decir, “fúndate en libertad mediante el dominio de ti”³⁷². Se trata, pues, del *darse por ley la libertad*, de fundar la existencia, un modo de ser, en la libertad; la libertad, pues, como *ethos*, como forma de vida. Y ello como una relación de sí consigo

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ Cfr., *H.S. II (l'usage des plaisirs)*, págs. 293-317, trad. cast., págs. 209-225

³⁷⁰ *Ibid.*, pág. 309, trad. cast., pág. 219

³⁷¹ *Ibid.*, pág. 310, trad. cast., pág. 220

³⁷² *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 729, trad. cast. en O.E., III, pág. 415.

que no ha de ser entendida como “conciencia de sí”, sino como *constitución de sí* como sujeto moral³⁷³, sujeto moral de la libertad. No puede tratarse, entonces, del cuidado de un sí preexistente y sustancial, tampoco de la constitución de un *sí mismo*, más bien de la constitución de un *si* que es sólo cuidado, cuidado-sí: es la *constitución de la libertad como cuidado de si, como obligación de sí*. No se trata de otro *sí* que no sea el de este cuidado, este cuidado: el cuidado de sí es *práctica de la libertad* (en el doble sentido del genitivo)³⁷⁴. De ahí que la llamada de la libertad no sea sólo cosa de deber, es también trabajo, toda una serie de técnicas y procedimientos regulados y finalizados; jugando con la complicitad del idioma alemán, es *Aufgabe*, deber y trabajo al mismo tiempo, los de la libertad.

2.5.1. Los cuatro elementos de la ética.

Habría que detenerse en los cuatro elementos a partir de los cuales se articula la práctica ética³⁷⁵: La materia o substancia ética, la forma de la ética, las técnicas y los procedimientos y, por último, el fin; así, la *causa material*, la *causa formal*, la *causa eficiente* y la *causa final*. La ética entendida como el quehacer, ciertamente improductivo, de un *ethos*, de un cierto modo de ser, se encontrará por tanto referida a una ontología, a una deontología, a una

³⁷³ H.S., II, pág. 40, trad. cast., pág. 29.

³⁷⁴ Así, escribe Foucault: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad”, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 712, trad. cast. en O.E., III, pág. 396. La libertad y no el poder es la condición ontológica del cuidado, pero el cuidado es la forma en que la libertad se decide a sí misma como fin y obligación, la forma deliberada y decidida de la libertad.

³⁷⁵ Ética, no Moral. Se trata de atender a los elementos éticos de la acción, no a su moralidad en relación con un cierto código prescriptivo mas o menos explicitado en la forma de una doctrina coherente: la Moral, entendida como “un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. (H.S., II, pág. 36, trad. cast., pág. 26). Estos elementos éticos hacen referencia a la *constitución de un sujeto moral* de acción, de un cierto *ethos* o actitud por la que uno se obliga al respeto de la ley y sus condiciones de aplicación. No se trata entonces sin mas del respeto a la ley, sino de la constitución del respeto, del *darse* una ley de existencia; ley *dada*, pero a través de todo un trabajo ascético de uno consigo mismo: “Ciertamente que toda acción moral implica una relación con lo real donde ella se efectúa y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación de sí consigo; ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “sujeto moral” (...). No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” (*modes de subjectivation*) y sin una “ascética” o “práctica

ascética y a una teleología³⁷⁶.

2.5.1.1. Materia de la ética: la substancia ética como cuerpo-deseo-placer.

La pregunta es: ¿Que tipo de ontología implica la ética? ¿Cuál es la condición ontológica, la materia de la ética? ¿De qué se trata cuando se habla de “sustancia ética”³⁷⁷? Esta ontología, aunque trata de una cierta sustancia o elemento, no se refiere a realidad sustancial alguna, a ninguna cosa inerte o “naturaleza”. Se trata, más bien, de actos, pero de actos en cierto sentido no subjetivos, no humanos; son actos de una cierta relación o unión, *actos de cópula*, actos *en y de* la cópula, “actos de Afrodita” (*erga Afhrodites*)³⁷⁸; *ta aphrodisia*. La ética por tanto estará referida a *ta aphrodisia* y en ella se tratará no tanto la *morfología* de estos actos, como su *dinámica*, no su forma, sino su actividad³⁷⁹. Ahora bien, una dinámica que estará definida por un cierta actividad o movimiento, aquel en que actos, placer y deseo constituyen una “unidad sólida”³⁸⁰. No se trata, entonces, de una *dinámica del deseo*, donde dicha unidad se halla disociada. Disociación de la que encontramos muestras tanto en la ética medieval de la carne, como en la concepción moderna de la sexualidad, al elidir, de un lado, el placer de los actos (devaluación moral del placer a partir de la prescripción de la pastoral cristiana de no buscar la voluptuosidad como fin de los actos, devaluación teórica que se traduce en la extrema dificultad para hacer sitio al placer en la concepción moderna de la sexualidad); y al problematizar, de otro lado, cada vez de un modo mas intenso el deseo (en un caso el deseo como la marca originaria de la naturaleza caída en pecado, en otro como la estructura propia del ser humano)³⁸¹. Se trata aquí de *otro tipo de ontología dinámica*. Ontología dinámica, ciertamente, no

de si” que los apoyen.”(*Ibid.*, pág. 40, trad. cast., pág. 29)

³⁷⁶ *Ibid.*, pág. 52, trad. cast., pág. 37.

³⁷⁷ Cfr. *Aphrodisia*, op. cit., págs. 53 y ss., trad. cast. 37 y ss..

³⁷⁸ *Ibid.*, pág. 53, trad. cast., pág. 37.

³⁷⁹ *Ibid.*, pág. 58, trad. cast., pág. 41.

³⁸⁰ “La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen, con el acto mismo de las *afrodisia*, una unidad sólida.”, *Ibid.*

³⁸¹ *Ibid.*, págs. 58-59, trad. cast., pág. 41.

estática, pues se trata de actos y relaciones; pero no aquellos cuyo movimiento prescribe el deseo, no se trata de una ontología dinámica del deseo, sino de una *ontología dinámica de la unidad del deseo, el placer y el acto*, ontología del “conjunto dinámico constituido por el deseo y el placer ligados al acto”.³⁸² No hay, pues, aquí carencia, tampoco el deseo que esa carencia prescribiría, la ontología a la que se refiere esta ética no es “una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos”³⁸³. Pero tampoco, sin más, una ontología de la plenitud y del placer; se trataría de ese placer que sin embargo es y suscita deseo: no hay deseo sin placer, ni placer que no implique deseo, tal es la idea que cabe encontrar en la problematización griega de los placeres, no hay *epithymia* sin *hedoné*: “Lo que parece constituir para los griegos, dentro del orden de la conducta sexual, el objeto de la reflexión moral, no exactamente ni el acto mismo (contemplado en sus distintas modalidades), ni el deseo (considerado según su origen o su dirección), ni incluso el placer (medido según los distintos objetos o prácticas que pueden provocarlo); es más bien la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo). La cuestión ética que se plantea no es ¿qué deseos, que actos, qué placeres?, sino ¿con que fuerza se es llevado “por los placeres y los deseos”?”³⁸⁴. Cuestión, pues, de intensidad, de salvaguarda de un cierto equilibrio, de “control” del conjunto dinámico o de la fuerza que une entre sí actos, placeres y deseos; cuidado de un movimiento fundamental.

En la moral, referida a las *afhrodisia*, no se problematizará, por tanto, ni el tipo de acto, ni el objeto al que dicho acto se dirige. La cuestión, se centrará, más bien, en dos variables. Por un lado, una *variable cuantitativa*. Se tratará de grado o intensidad, de moderación o incontinencia: no qué hacer, ni a qué objeto dirigirse, sino *cómo* hacer y *cómo* conducirse³⁸⁵. Por otro lado una

³⁸² *Ibid.*, pág. 60, trad. cast., pág. 43.

³⁸³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 42.

³⁸⁴ *Ibid.*, págs. 59-60, trad. cast., pág. 42.

³⁸⁵ *Ibid.*, pág. 60-63, trad. cast., págs. 43-45,

variable de rol en la relación. Se tratará de ser sujeto activo en la actividad, de acompañarla, de no ser pasivo, de evitar ser reducido a objeto³⁸⁶. Así, “el exceso y la pasividad son, para un hombre³⁸⁷, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de la *afrodisia*”³⁸⁸.

Así pues, la ética remite a una sustancia o a un ser que es *dinamis*, más esa que es, al mismo tiempo, *energeia*; *dinamis*, entonces, que no es la que el deseo marcado por la falta determinaría, sino aquella otra de un cierto placer, que es un cierto placer. El placer no es aquí interrupción del movimiento, interrupción de la positividad del deseo y de una cierta disposición o relación, placer que implicaría una recuperación de sí para sí en relación con un movimiento que desbordaría³⁸⁹. Se trata, mas bien, de ese placer, de esa *relación de sí consigo* que no es recuperación ni interrupción de una tensión, sino, *dinamis* y disposición, movimiento, deseo y sobrepasamiento, existencia o transgresión³⁹⁰. Relación de sí consigo que no es de mera conciencia, sino constitución de un sí en que se hallan implicados el poder y el saber de la relación con los otros. Ahora bien, constitución a partir de una relación de sí consigo que no es la de una *remisión o referencia a sí reflexiva*, aquella por la que se constituye un *sí mismo* o un sujeto absoluto, sino esa relación de sí consigo en que no hay absolución en relación con el momento del “fuera de sí”, aquel que implicaría necesariamente la *producción* propia de la referencia a sí. Se trata, por el contrario, en esta relación, no del momento del “fuera de sí”, sino del ser (sí) afuera, un afuera irreductible; del ser, entonces, -en, como esta relación de sí consigo- no “sujeto”, sino movimiento de subjetivación- objetivación que no conduce a ningún “sujeto” ni a ningún “objeto”; se trata del cuidado de ese movimiento vital, de esa relación, de ex-

³⁸⁶ *Ibid.*, págs. 63-65, trad. cast., págs. 45-47.

³⁸⁷ Es decir, para el ser adulto y libre.

³⁸⁸ *Ibid.*, pág. 65, trad. cast., pág. 47.

³⁸⁹ Tal es la idea de Deleuze acerca del placer: “no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo”. Crf., Deleuze, G. *Deseo y placer* en Revista Archipélago, n° 23, 1995, pág. 18.

³⁹⁰ Se trata, sin duda, de *pasión* tal como más arriba ha quedado caracterizada.

sistencia o transgresión, es decir, de libertad.

Y es que la sustancia, el cuerpo de la ética, no puede ser sino la libertad, entendida como acción, pasión y relación, como abertura, como brecha, como hendidura; la libertad de esa relación de sí consigo que es actividad o movimiento esencial, el del deseo y el placer unidos: la libertad y la relación con los otros “constituye la materia misma de la ética”³⁹¹. La ética implica siempre esta libertad como su elemento, se basa en la libertad, ella es su “condición ontológica” y la ética es la libertad deliberada, decidida, el darse por ley esta libertad: “La libertad es la condición ontológica de la ética: Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.”³⁹². Así, pues, la libertad entendida como *disposición fundamental de placer y deseo* es, en cierto modo, “primera” (ontológicamente) en relación con el poder y con la ética; y en este sentido tiene razón Deleuze cuando dice que la disposición de deseo o el “cuerpo sin órganos” -cuerpo definido sólo por zonas de intensidad, de umbrales, de gradientes y flujos-³⁹³, es más originario que el poder³⁹⁴. Cuerpo, pues, sin órganos, éste de la ética, tal es el objeto de su cuidado, con Foucault, “cuerpos-placeres”, nada diferente de aquel³⁹⁵.

2.5.1.2. La Forma de la ética: el sujeto como compostura (*ajustement*).

No se trata ahora de la sustancia o de la *hilé*, sino de la *morfé* o el sujeto, de un sujeto-forma o un sujeto-uso (*crésis*) (algo distinto, por otra parte, de la forma -categorial y espacio-temporal- del “sujeto”). Y es que el sujeto “no

³⁹¹ Foucault, M., *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 729, trad. cast. en O.E., III, pág. 414.

³⁹² *Ibid.*, pág. 712, trad. cast., pág. 396.

³⁹³ Deleuze, op. cit., pág., 18

³⁹⁴ “Los dispositivos de poder surgirían donde operan reterritorializaciones, incluso abstractas. Los dispositivos de poder serían por tanto un componente de las disposiciones. Pero las disposiciones indicarían también puntos de desterritorialización. En resumen, los dispositivos de poder, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones.” Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 14.

³⁹⁵ Así, Foucault puede decirle a Deleuze: “lo que yo llamo “placer” es quizá lo que usted llama “deseo”, *Ibid.*, pág.18.

es una sustancia. Es una forma"³⁹⁶. No se trata, pues, de un sujeto es que también y en la misma medida sustancia, sino de un sujeto que no es sustancia, pero que es la forma de la sustancia, su *propia* forma, aquella en que la materia o sustancia es. Nada más lejos entonces de la "forma universal" de un "sujeto universal" que es reducción de toda *hilé*, anulación del movimiento de placer y deseo que es la vida como libertad. Se trata, más bien, de esa forma "que no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma"³⁹⁷, que cambia según las necesidades, las circunstancias, la posición individual. La cuestión es de buen uso, de forma *apropiada*, propia (interna), adecuada a la materia, la forma en que el movimiento del ser (que es el ser) es, la forma de *su propio* movimiento, la del juego y el *equilibrio* del deseo y el placer que es la existencia. Aquí no hay mas movimiento que el de la existencia (y no el movimiento del sujeto), el de una vida que es libertad. La cuestión es de *buen uso de los placeres*.

Habría que detenerse en esta noción de sujeto-uso (*Crésis*) o de sujeto-forma; forma no del sujeto, sino de una *subjetivación*,. Subjetivación del sujeto, mejor, sujeto como subjetivación, que -se ha de insistir- no es el movimiento del sujeto, por el que el sujeto se constituye, sino el *movimiento del ser mismo* o la "actividad" de la sustancia. El sujeto es sólo la forma apropiada a la actividad del lenguaje, del cuerpo y no a la inversa, el cuerpo o el lenguaje la forma del sujeto. El sujeto es la forma propia del lenguaje, la forma en que un conjunto de *materiales*, de elementos, de palabras, de ruidos toman forma de lenguaje, cobran vida o actividad, toman cuerpo o materia. Así, Sócrates cuando "hace uso" del lenguaje, hace hablar o actuar al lenguaje o, simplemente, es forma de lenguaje, cuando habla, no habla Sócrates, sino el lenguaje, es el hablar del lenguaje, la carne y los huesos del lenguaje. Es, pues, cuestión de forma propia, de ese buen uso en que se gana un cuerpo en el que ser, forma de la actuación de los cuerpos: "cuando el cuerpo hace algo

³⁹⁶ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, pág. 718, trad. cast. en O.E., III, pág. 403.

es que existe un elemento que se sirve de él, y este elemento no puede ser más que el alma, y no el propio cuerpo"³⁹⁸. Se cuestionan desde aquí las relaciones habituales entre el cuerpo y el alma, entre la forma y la materia. Ya no se tratará del alma prisionera del cuerpo que será preciso liberar o conducir en la buena dirección, según una cierta lectura del Fedón y el Fedro. Tampoco el alma construida en función de una jerarquía de instancias que será preciso armonizar (República). Será más bien el alma que es forma del propio cuerpo, en que la acción del cuerpo puede tener lugar.

Así, la noción de *Chresis* se referirá a una actitud del sujeto respecto a sus medios que no es simplemente instrumental: *Chresis*, -del verbo *chrestai*, servirse de, pero también necesitar o echar en falta- es un sustantivo que designa un determinado tipo de relación con los otros, una relación no de utilización instrumental, sino de *necesidad y de pasión*; *chresis* designa la forma de la pasión del sujeto, de un sujeto que no es pura actividad, sino pasión: "(Chresis) quiere sobre todo designar la pasión en cierto modo singular, trascendente, del sujeto en relación a lo que le rodea, a los objetos de los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo"³⁹⁹. Un sujeto, pues, que es *uso y falta (chresis)*, que consiste en *faltar*, en ser siempre más allá de sí, afuera, irrecuperable; un faltar siempre de su lugar, el faltar de un ser sobrepasamiento, ex-sistencia o transgresión.

Pues bien, ¿en qué consiste esta forma del sujeto, ésta forma de subjetivación? La forma del sujeto de los placeres, no es la forma de una *ley universal*, válida para todo individuo en cualquier circunstancia, que anularía el placer e instauraría el deseo⁴⁰⁰, un código prescriptivo que fijaría, de un modo absoluto, los actos prohibidos y permitidos. Se trata no de una ley, sino de

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Hermeneútica del Sujeto* (curso del Colegio de Francia 1981-1982), Madrid, La Piqueta, 1994, pág.

47.

³⁹⁹ *Ibid.*, pág. 48

reglas morales que constituyen un arte o *estrategia* que salvaguarda esa dinámica del placer y del deseo en la que uno es sujeto moral de acción: “No se trata de lo que esta permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan y los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos.”⁴⁰¹ Así, las reglas morales no constituyen una forma de austera sujeción (*assujétissement*), sino una forma de ajuste o ajustamiento, de compostura (*ajustement*) según diversos elementos⁴⁰²: “En el uso de los placeres, si bien es cierto que hay que respetar las leyes y costumbres del país, no ofender a los dioses y remitirse a lo que quiere la naturaleza, las reglas morales a las que uno se somete están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a un código bien definido. Se trata mucho más de un ajuste variado en el que deben tenerse en cuenta diferentes elementos”⁴⁰³. Las leyes “comunes” -de la ciudad, de la naturaleza y de la religión- están presentes, aunque son escasas y muy generales, dibujan a lo lejos “un círculo muy amplio, en cuyo interior el pensamiento práctico debe definir lo que hay que hacer”⁴⁰⁴. De ahí que no sea necesario tanto un texto de la ley, cuanto un cierto arte o *techne*, una “práctica” ética “que, tomando en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines”⁴⁰⁵. De este modo, la operación de constitución de un sujeto moral no podrá ser la universalización de la regla (hacer de nuestra máxima de conducta ley universal), sino la individualización o singularización de la ley universal mediante todo un conjunto de reglas de prudencia. Se trata de un arte de existencia, la de la ley universal, de todo un conjunto de prácticas racionales por las que la ley deviene existencia singular, sustancia o vida⁴⁰⁶, sujeto moral⁴⁰⁷.

⁴⁰⁰ Interrumpiendo con ello el movimiento de placer y deseo que es la vida

⁴⁰¹ *H.S.*, II, pág. 73, trad. cast., pág. 52.

⁴⁰² *Ibid.* No se trata aquí de un sujeto rígido, sino de ajuste: *saber-hacer* (saber qué hacer, donde, cuando, en qué forma, con qué, por quien) que es *saber-estar*, *compostura* (*ajustement*).

⁴⁰³ *Ibid.*, trad. cast., págs. 52-53.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pág. 84, trad. cast., págs. 60-61.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, trad. cast., pág. 61.

⁴⁰⁶ No hay sustancia ética o materia de la ética, es decir vida como libertad, al margen de una forma: no hay *hilé* sin *morfé* y la *morfé* es siempre *morfé* de una *hilé*.

Estrategia o técnica que constituye la forma propia de la dinámica vital de placer y deseo (técnica de vida o existencia) y que se despliega según tres elementos: la necesidad, el tiempo oportuno (*kairós*) y la forma de vida.

1) *Estrategia del cuerpo necesario*. No se trata de la ley, que anula el placer e instaura el deseo propio de una cierta falta, la del placer, sino de una técnica, aquella de una cierta necesidad, una falta en que el placer y el deseo coexisten. La falta aquí no es la falta de placer, sino la falta que procura placer. El Sócrates de Jenofonte sabía de esta peculiar estrategia del hacer falta, aquella en que el cuerpo consiste; es, ante todo, su cuidado: “No comía sino lo que era menester para hacer de la comida deleite, e iba a comer en disposición tal que el hambre era para él el mejor de los condimentos. Toda bebida le resultaba agradable, pues no bebía sino teniendo sed”⁴⁰⁸. No se trata, entonces, del deseo sin placer de la ley, más bien de ese deseo acompañado de placer de un arte y una práctica, el placer de un cierto deseo, el de la necesidad.

Se trata, pues, de la técnica de ese deseo que coexiste con el placer: estrategia de la necesidad, de lo que *hace falta*, la del propio cuerpo. Pero, no falta de algo, en este caso serían los placeres del cuerpo, el cuerpo-placer, sino esa falta que es cuerpo y placer: “Pero en este uso de las *aphrodisia* regulado por las necesidades, el objetivo no es anular el placer; se trata por el contrario de mantenerlo y de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo.”⁴⁰⁹ Así, el deseo es necesario para mantener la sensación de placer tal como recuerda el Sócrates de Jenofonte en su discusión con Eutidemo: “El

⁴⁰⁷ “No es pues universalizando la regla de su acción que, en esta moral, el individuo se constituye como sujeto ético; bien al contrario, es mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modulan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona.”, *Ibid.* Se ve que no se trata aquí sin más del cumplimiento de la ley moral, de ser, en virtud de la correspondencia de la acción con la ley, *agente moral*, sino de la de la singularización o presentación de la ley como *sujeto moral*. Y ahora la ley, a través de todo un conjunto de prácticas, es libertad, no ley que se impone a la libertad.

⁴⁰⁸ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 3, 5, cit. por Foucault en *H.S.*, II, pág. 77, trad. cast., pág. 56.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pág. 75, trad. cast., pág. 54.

hambre, la sed, los deseos amorosos, el insomnio, son las únicas causas del placer que se tiene al comer, al beber, al amar, al reposar y al dormir, cuando se ha esperado y soportado estas necesidades hasta que la satisfacción sea lo más agradable posible⁴¹⁰. Deseo que mantiene el placer, ese deseo justo en que nos procuramos la alegría de un cuerpo, no aquel que es su negación, su privación, su ruina: “no hay que crear deseos que van más allá de las necesidades. La necesidad debe servir de principio rector en esta estrategia (...). Permite un equilibrio en la dinámica del deseo y el placer: le impide “acelerarse” y caer en el exceso⁴¹¹. Límite, pues, del deseo, en la necesidad, también del placer, placer sin trabajo que preserva el cuerpo, su placer y su deseo. De este modo la necesidad constituye el límite tanto del placer como del deseo, pero el límite por el que el deseo y el placer son, el uno con el otro, *haciendo cuerpo*; se trata, pues, de un límite interno, posibilitante. La estrategia es, entonces, la del límite, la que procura un cuerpo que es actividad o movimiento, el del deseo y el placer empatados. Rebasar, entonces, el límite de la necesidad del cuerpo, de la necesidad que procura cuerpo, cuerpo-necesidad, viene a ser ruina y desmoronamiento, los propios de la *intemperancia* del deseo y el placer: “Existe una intemperancia a la que se podría llamar de “plétora”, de “relleno”: acuerda al cuerpo todos los placeres posibles antes incluso de que haya experimentado la necesidad, no dejándole tiempo para experimentar hambre, sed, deseos amorosos, o insomnio” y sofocando por ello mismo toda sensación de placer. Existe también una intemperancia a la que podría llamársela de “artificio” y que es consecuencia de la primera: consiste en buscar las voluptuosidades en la satisfacción de deseos extranaturales⁴¹². Se trata, pues, de la ruina del cuerpo del placer y del deseo, ruina por exceso de placer, que lleva a su anulación, a la anestesia del cuerpo, a su desaparición; transgresión del límite del placer por el que el cuerpo se echa a perder. Se entiende que a partir de aquí -en esta ruina del cuerpo y el placer-, pueda instaurarse el deseo infinito, sin pausa, sin

⁴¹⁰ Jenofonte, *Ibid.*, IV, 5, 9, cit. por Foucault en *op. cit.*, pág. 76, trad. cast. pág. 54.

⁴¹¹ *Ibid.*, trad. cast., pág. 55.

descanso, sin gozo ni alegría, sin medida: deseo de placer que es deseo sin placer y sin cuerpo.

Se impone, pues, una *templanza* que no es la de la obediencia a la ley - que anula el placer e instaura el imperio del deseo sin medida- sino la del arte de temprar, la del juego y el ajuste de necesidad, deseo y placer en que consiste el movimiento vital, un arte, pues, de la existencia.

2) *Estrategia del tiempo oportuno (kairós)*. Así como hay una técnica del cuerpo necesario, hay también una estrategia del tiempo oportuno de la acción, un cierto *saber hacer del tiempo*, con la ocasión. El pensamiento moral entonces -como por otra parte también ciertas ciencias y la técnica- no sólo se referirá a los principios generales de la acción, habrá también de “determinar el momento en que es menester intervenir y la forma precisa de hacerlo en función de las circunstancias en su actualidad”. Así, “en el uso de los placeres, también la moral es un arte del momento”⁴¹³. La vida y el cuerpo -su cuidado-, la vida que es cuerpo exige, pues, del saber del tiempo.

Tiempo, ciertamente -tal como señala Aristóteles en el capítulo IV de su Física-, destructor y vengativo, ya que escinde y pone a los seres fuera de sí (es extático), pero también tiempo benévolo, pues ofrece “ocasiones” para la acción; es, por todo ello, muerte y remedio. Ahora bien, recuerda Aubenque, “hay remedios que agravan la herida cuando son empleados a destiempo. Hay médicos que matan a sus enfermos porque sus prescripciones son generales, es, decir, intemporales, mientras que nosotros vivimos y morimos *en el tiempo*.”⁴¹⁴ Los cuidados, pues, al margen de la ocasión, pueden resultar nocivos. Se impone un cuidado del cuerpo que es también cuidado del tiempo. No un cuidarse “contra” el tiempo, sino un cuidado de la *singularidad* del tiempo, y ello para la acción ajustada, justa, buena.

⁴¹² *Ibid*, pág. 76-77, trad. cast., pág., 55.

⁴¹³ *Ibid.*, pág. 78, trad. cast., pág. 56.

3) *Estrategia del quien*. El arte de la existencia depende finalmente de un tercer elemento, *el quien de la acción*. Y es que la acción tiene su “quien” y a todos no les están permitidas las mismas acciones. Ahora bien, ello no se debe tanto a un código general que regula el sujeto de la acción cuanto a *elección de una forma de vida singular*. Así, por ejemplo, en la moral cristiana obligaciones y prohibiciones no se imponen a los individuos de la misma manera, más esta especificación o matización se realiza siempre en el marco de un sistema de conjunto que define el valor de los actos y las condiciones de su legitimidad; se trata aquí siempre de una “universalidad modulada”. Sin embargo, en la moral antigua, salvo algunos principios generales para todos, lo debido depende siempre del “modo de vida, el mismo determinado por el estatuto que se ha recibido y las finalidades que uno ha escogido”⁴¹⁵. Por ello los *consejos prácticos* tienen siempre un destinatario *singular*: son consejos a Epícrates, cartas a Lucilio... “y estos buenos consejos no tienen por función recordar principios generales de conducta, sino hacer valer la legítima diferencia de los criterios morales”⁴¹⁶. Así el Agesilao de Jenofonte puede estimar que “un jefe debe distinguirse de los particulares, no por la molicie, sino por la resistencia”.⁴¹⁷ Y el arte de la templanza habrá de ser sólo virtud de algunos, y de un modo privilegiado de todo aquel que se distinga por una determinada forma de vida, a saber, la política, “aquellos que tiene rango, estatuto y responsabilidad en la ciudad”⁴¹⁸

5.2.1.3. Trabajo de la ética: *askesis* y *enkrateia*.

En rigor, ya lo veremos, no es trabajo, sino ocio; mas no se trata de “no hacer nada”, sino de *actividad ociosa*, el hacer de una actividad que no es producción de objeto, sino creación improductiva: se trata del conjunto de

⁴¹⁴ Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, pág. 122.

⁴¹⁵ Foucault, M., *op. cit.*, pág. 81, trad. cast., pág. 58.

⁴¹⁶ *Ibid.*, pág. 81, trad. cast., pág. 59.

⁴¹⁷ Jenofonte, *Agesilao*, V, cit. por Foucault en *op. cit.*, pág. 82, trad. cast., pág. 59.

⁴¹⁸ “La templanza está muy regularmente representada entre las cualidades que pertenecen -o por lo menos deberían pertenecer- no a cualquiera, sino de forma privilegiada a aquellos que tienen rango, estatuto y responsabilidad en la ciudad”, *Ibid.*

técnicas y prácticas por las que se constituye un dominio, el de la libertad. Y esta expresión “dominio”, no se refiere tanto al dominio de una libertad preexistente cuanto al dominio por el que y en el cual hay libertad. “Dominio” hace referencia a ese espacio finito o delimitado(*chorá*) de vida al que se accede a través de una cierta relación de sí consigo, relación que es y constituye un dominio de sí (y de los otros). “En la lengua clásica se utiliza un término para designar esta forma de relación con uno mismo, esta “actitud” necesaria a la moral de los placeres y que se manifiesta en el buen uso que de ella se hace: *enkrateia*.”⁴¹⁹

Entre la *enkrateia* y la *sophrosine* existe una cierta relación que no es, sin más, de identidad. Ciertamente ambas remiten a un cierto dominio de sí, pero en el caso de la *enkrateia* ese dominio “se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y el combate: es retención, tensión, “continencia”; la *enkrateia* domina los placeres y los deseos pero necesita luchar para vencerlos”⁴²⁰. En la *enkrateia* se trata, pues, de dominio pero de aquel referido a un trabajo y combate, no es pues un *dominio natural* (aunque sí referido a fuerzas naturales), sino un dominio al que se accede, que hay que crear y mantener. La templanza supone una actividad permanente. En este sentido la *enkrateia* podría entenderse como “la condición de la *sophrosyne*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante (*sophron*)”⁴²¹. No hay, pues, *sophrosyne*, virtud de la libertad, sin *enkrateia*.

En el término “enkrateia” habla pues la creación de una libertad que no se reduce sin embargo a la constitución de una parcela de *interioridad* moral separada del espacio político y de la relación con los otros. No se trata aquí tanto de la supresión de una “relación”, cuanto de un dominio o *pliegue* de fuerzas en que tal relación se hace posible. Constitución de un dominio de

⁴¹⁹ *Ibid.*, pág. 86, trad. cast., pág. 61.

⁴²⁰ *Ibid.*, pag. 87, trad. cast., pág. 63.

libertad, de un pliegue de existencia que implica una cierta relación y actitud: "Este ejercicio de dominio implica en principio una relación agonística"⁴²². Se trata de una lucha, de un "combate espiritual"⁴²³, de un *combate por la forma*, la del propio cuerpo. El combate no es, entonces, el del alma contra el cuerpo de deseo y placer, sino el combate *por* la forma de un cuerpo de placer y deseo *contra* la desmesura o incontinencia de las fuerzas vitales, contra su ausencia de forma de cuerpo, contra su falta de determinación y decisión, contra su impotencia (*akrasia*). "Uno no puede conducirse moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate. Las *aphrodisia*, ya lo vimos, se han vuelto no sólo posibles sino deseables mediante un juego de fuerza cuyo origen y finalidad son naturales, pero las virtualidades, por el hecho de su energía propia, llevan a la revuelta y al exceso"⁴²⁴. Así, la lucha no es aquella de la aniquilación de las fuerzas de placer y deseo, pues ellas son fuerzas *vitales*, esenciales para la vida, constitutivas, sino contra su exceso de *energía*, contra esa desmesura que lleva a la aniquilación de la vida, de la libertad, del cuerpo de placer y de deseo. Son fuerzas de la vida que por su propia virtualidad pueden llevar a la desintegración y a la muerte⁴²⁵. No es entonces "su naturaleza intrínseca, su descalificación de principio la que reclama la actitud polémica consigo", sino el "que extendieran su dominio por todo el individuo y lo redujeran finalmente a la esclavitud"⁴²⁶. La batalla es pues aquella en que se trata de ganar un dominio de las fuerzas, un espacio en que las fuerzas cobran determinación y consistencia, toman cuerpo y son libertad. Se trata de la libertad de las fuerzas, de las fuerzas *como* vida y libertad. Se impone, pues, la *técnica del temple*, la

⁴²¹ *Ibid.*, pág. 88, trad. cast., pag. 63.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*, pág. 91, trad. cast., pág. 65.

⁴²⁴ *Ibid.*, pág. 89, trad. cast., pág. 64.

⁴²⁵ Cuando se habla aquí del juego de fuerzas vitales de deseo y placer quizás tengamos que pensar no tanto en datos naturales cuanto en fuerzas como el trabajo, el poder, el lenguaje, tales son nos parece el conjunto de fuerzas fundamentales que, junto a otra fuerza, la del pensar, constituyen en su juego y ajuste el movimiento de la ex-sistencia. (Quizás la práctica del pensar sea la de su juego y ajuste, la forma en que las fuerzas toman cuerpo y existencia singular) Se trata de fuerzas fundamentales (trascendentales) constitutivas del ser mortal que por su propia *energeia* pueden llevar a su descomposición.

⁴²⁶ *Ibid.*

constitución de un temple de ánimo en que placer y deseo hacen cuerpo, la creación de un dominio de libertad, de un movimiento vital. Tal es ese quehacer que es siempre el de una lucha contra la desmesura, contra la ausencia de forma del deseo y el placer (no contra el cuerpo de placer y deseo): la *enkrateia*. Se trata, frente a la impotencia de las fuerzas, frente a su inconsistencia y desmesura, de la constitución de una compostura (*ajustement*), de un saber estar en este trabajo y en esta batalla. Ello significa que no hay compostura o templanza, virtud del cuerpo⁴²⁷, sin esta lucha con el deseo y los placeres, al margen de esta contienda por el propio cuerpo de placer y deseo. Así se lo recuerda el Ateniese a Clinias en las *Leyes* de Platón: no hay posibilidad de llegar a ser *sophron* “sin haber sostenido la lucha contra tantos placeres y deseos, ni (tampoco) obtener la victoria gracias a la razón, al ejercicio, al arte sea en los juegos, sea en la acción”⁴²⁸. No basta entonces con el mero conocimiento de principios para ser temperante y no hay sabiduría práctica o arte de la existencia al margen del ejercicio y la batalla referidos al juego de fuerzas vitales de deseo y placer: “uno no puede conducirse moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate”⁴²⁹.

Ahora bien, las fuerzas, ya se ha dicho, son *constitutivas* del ser mortal⁴³⁰, no representan “otra potencia, ontológicamente extraña”⁴³¹; de ahí que se trate de una lucha con uno mismo, con algo que es parte de sí: “los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son parte de él mismo”.⁴³² Concepción de la otredad a años luz de aquella propia del pensamiento cristiano, donde los movimientos

⁴²⁷ No se trata de la virtud que excluye el cuerpo, sino de la virtud por la que hay cuerpo. El cuerpo es pues cosa de Ética, de virtud, pero la virtud exige de una *askesis* permanente.

⁴²⁸ Platon, *Leyes*, I, 647e, cit. por Foucault en *op. cit.*, págs. 88-89, trad. cast., pág. 64.

⁴²⁹ *Ibid.*, pág. 89, trad. cast., pág. 64.

⁴³⁰ Del ser mortal, no del Hombre-sujeto; tampoco se trata de fuerzas de Muerte (aunque si pueden llevar a la muerte) y su “comunidad” no es tanto una comunidad de la Muerte (la expresión es de Blanchot), cuanto una comunidad de los mortales; es la vida de las fuerzas, la de los mortales.

⁴³¹ *Ibid.*, pág. 92, trad. cast., pág. 66.

⁴³² *Ibid.*, pág. 91, trad. cast., pág. 66.

de deseo no dependen de uno mismo, sino de un otro extraño, de la “presencia del Otro” en virtud de una cierta caída, es decir, de la *Carne*. En cambio en el pensamiento griego de la *afrodisia* el movimiento de deseo y placer es de sí y el combate es de sí consigo, con un otro que es sí y, sin embargo, otro, quizá no un “otro de sí”, sino un sí que es también otro.⁴³³

La cuestión no es, por tanto, la anulación de las fuerzas de placer y deseo, que comportaría la destrucción de la relación constitutiva con el otro que siempre las implica, sino la constitución de las mismas como un dominio habitable, de libertad, de vida. Es cuestión no de anulación, sino de temple, de juego, de equilibrio de fuerzas, del placer y el deseo haciendo cuerpo, como relación de sí consigo, que implica la relación con otros. Constitución, pues, de un dominio de la libertad que no es un dominio de sí sobre el otro, sino un dominio de sí que implica la relación con el otro, es un dominio de la libertad como cuerpo, el cuerpo del deseo y el placer. Por eso Foucault dice: “la virtud en el orden de los placeres no se concibe como un estado de integridad, sino como una relación de mando, una relación de dominio: lo que muestran los términos que se utilizan -se trate de Platón, de Jenofonte, Diógenes, Antifón o Aristóteles- para definir la templanza: “dominar los deseos y los placeres”, “ejercer el poder sobre ellos”, “mandar en ellos” (*kratein, archein*)”⁴³⁴. Cuestión pues de *mando y dominio de los deseos* no de *supresión*: “La propia *sophrosyne* que sin embargo Aristóteles define como un estado de virtud, no implica la supresión de los deseos, sino su dominio: la coloca en una posición intermedia entre un desenfreno (*akolasia*) en el que uno se abandona de buena gana a los placeres y una insensibilidad (*anaisthesia*)”⁴³⁵, por lo demás

⁴³³ “Uno de los rasgos esenciales de la ética cristiana de la carne será aquel vínculo de principio entre el movimiento de la concupiscencia, bajo sus formas más insidiosas y secretas, y la presencia del Otro, con sus mañas y su poder de ilusión. En la ética de las *aphrodisia*, la necesidad y la dificultad del combate dependen bien al contrario de lo que se despliega como una justa con uno mismo: luchar contra “los deseos y placeres” es medirse con uno mismo”, *Ibid.*, pág. 92, trad. cast., pág. 66.

⁴³⁴ *Ibid.*, págs. 94-95, trad. cast., pág. 68.

⁴³⁵ No se trata ni de la furia desatada y salvaje de las fuerzas del poder, del saber, del trabajo que arruina el cuerpo, ni tampoco de la bárbara insensibilidad de la fuerza de un sujeto sin cuerpo; ni de la pura exterioridad de un magma de fuerzas, ni de la pura interioridad de un sujeto elemental que reduce a sí

extremadamente rara, en la que no se experimente ningún placer; el temperante no es aquel que carece de deseos, sino aquel que desea “con moderación y no más de lo que se debe, ni cuando no se debe”⁴³⁶. Dominio de los deseos que es dominio del cuerpo, por el que hay el propio cuerpo (no cuerpo propio), mi cuerpo, el cuerpo que soy. La templanza, pues, no significa la renuncia y la supresión del cuerpo, más bien ella lo hace posible, en tanto ese ajuste y equilibrio de deseo y placer, ese término medio que implica un dominio del cuerpo, un límite o región en que se destaca el placer y el deseo como cuerpo; “término medio” entre la desmesura de placeres sin deseo que arruina la forma del cuerpo y la insensibilidad de la ausencia de placer y cuerpo, ese ajuste en el que el placer y el deseo hacen cuerpo, constituyen un espacio interior, una vida, una región de existencia. Lo que se juega aquí, por tanto, es la estructura de dominio (no de desciframiento-purificación), la estructura “hecatocrática” del sujeto en la práctica moral de los placeres⁴³⁷; ahora bien, se trata siempre de una estructura que procura un dominio de cuerpo, un sujeto-cuerpo, un cuerpo-sujeto, se trata del sujeto de un dominio que es el del propio cuerpo, no un dominio del sujeto, aquel de una renuncia o reducción del cuerpo; sujeto que es sólo la pura forma, el ajuste o la estructura, la compostura del propio cuerpo, que es cuerpo, el de una relación con los otros, mi cuerpo, mi-cuerpo, el cuerpo que se es, *sí-cuerpo*⁴³⁸.

2.5.1.4. Fin de la ética: la libertad como autoafección y la relación constitutiva con la verdad.

2.5.1.4.1. La teleología ética.

La *sophrosine* no se reduce por tanto a un mero conocimiento de

toda exterioridad; ni de pura dialéctica trascendental, ni de pura analítica trascendental; tampoco de un híbrido de ambas o del positivismo de una estética trascendental ignorante de cualquier instancia constituyente)

⁴³⁶ *Ibid.*, pág. 94, trad. cast., pág. 68 y Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VII, 2, 1146a en *ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*, pág. 95, trad. cast., pág. 69.

⁴³⁸ Sobre el cuerpo que se es, vid. Gabilondo, A., “El cuerpo imposible” en *Menos que palabras*, Madrid, Alianza, 1999, págs. 33-61.

principios y exige una *ascética heatocrática* (no una ascética de la renuncia): el trabajo -las técnicas y prácticas- no es el de un repliegue, tampoco el de un retorno a lo original, es el de un dominio. Se entiende así que el *fin* de esta práctica ética, la *sophrosyne*, el temple de las fuerzas del ánimo, no pueda estar caracterizado por la conservación o restauración de una pureza original y que con él se trate más bien de la *instauración y conservación*⁴³⁹ de una libertad: "La *sophrosyne*, el estado que se tiende a conseguir, mediante el ejercicio del dominio y la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizado como una libertad"⁴⁴⁰. El trabajo del dominio no tiene pues por fin sino la instauración y cuidado de un temple que es libertad: "se trata de ser libre y de poder seguir siéndolo"⁴⁴¹. La libertad es pues cosa de ética, no algo que se hace, sí algo otorgado en un quehacer; quehacer de abertura y salvaguarda, el de un dominio de deseo y placer como movimiento, como cuerpo, como vida, como libertad⁴⁴².

No puede tratarse entonces de la pura exterioridad de la libertad de la ciudad, de la libertad "como la independencia de la ciudad entera"⁴⁴³, en la que "los ciudadanos serían en sí mismos sólo elementos sin individualidad ni interioridad"⁴⁴⁴, sino de una libertad que no es sin mas pura interioridad, pero que implica siempre una cierta interioridad, una cierta relación de sí consigo: "la libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo con él mismo."⁴⁴⁵ Se entiende entonces que no pueda tratarse de algo así como una reducción de la libertad ética a la libertad política; se trata más bien de lo político como elemento

⁴³⁹ Algo muy distinto de "restaurar" o, sin más, "conservar".

⁴⁴⁰ Foucault, *op. cit.*, pág. 106, trad. cast., pág. 76.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pág. 107, trad. cast., pág. 76.

⁴⁴² La estructura heatocrática, de dominio, no es tanto la del sujeto cuanto la de la libertad, o, si queremos, la de la libertad como sujeto, algo distinto de la libertad del sujeto. No se trata de la forma y determinación del sujeto, sino del sujeto como forma indeterminable de la libertad. En la segunda parte se hablará algo más de esta paradójica forma de la libertad.

⁴⁴³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 77.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

constitutivo de lo ético y la libertad y, a la inversa, de lo ético como elemento constitutivo de lo político. Libertad pues *ético-política*. Aristóteles expresa claramente este modo de concebir las relaciones entre la ética y la política: “Una ciudad es virtuosa por el hecho de que los ciudadanos que participan en su gobierno son ellos mismos virtuosos; ahora bien, en nuestro estado todos los ciudadanos tienen parte en el gobierno. Por consiguiente la cuestión a considerar es esta: de qué manera un hombre llega a ser virtuoso. Pues aun en el caso de que fuera posible que el cuerpo entero de los ciudadanos fuera virtuoso sin que cada uno de ellos lo fuera individualmente, es sin embargo la virtud individual lo que se tendría que preferir, puesto que la virtud del cuerpo social entero se sigue lógicamente de la virtud de cada ciudadano.”⁴⁴⁶ Ello viene a querer decir, frente a ciertas lecturas del pensamiento griego en que se ignora el momento de interioridad que implica la libertad política o de la ciudad, que “la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado entero”⁴⁴⁷. Libertad política, pues, que no se reduce, sin embargo, a la libertad general de la ciudad y que implica siempre una cierta interioridad, cierta relación de sí consigo.

Se entiende entonces que pese a tratarse de una libertad singular y absoluta no pueda caracterizarse *negativamente* por la total ausencia de determinaciones: no es de *libre arbitrio* de lo que se habla, la cuestión no es *no estar determinado*, sino *no ser esclavo de sí mismo*. Se trata del trabajo de la libertad como el trabajo permanente de una no esclavitud a sí mismo, en la relación consigo, en la relación con los otros, *la tarea de una relación con los otros constitutiva de un sí como relación de sí consigo*⁴⁴⁸: “Esta libertad individual, no obstante, no debe entenderse como la independencia de un libre arbitrio. Su contrario, la polaridad a la que se opone, no es un determinismo

⁴⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁴⁶ Aristóteles, *Política*, VII, 14, 1332a, cit. por Foucault en *ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ y quizá sólo -lo veremos- como *problematización*.

natural ni la voluntad de una omnipotencia: es una esclavitud -y la esclavitud de uno por uno mismo."⁴⁴⁹ Se trata, pues, de la libertad como un dominio de relación de sí consigo instaurado y conservado en una lucha permanente contra el abandono a la satisfacción de sí mismo.

La libertad es, pues, negativamente considerada, no esclavitud; mas en su caracterización positiva es *poder*. Ahora bien, no puede tratarse del poder de uno mismo en relación con un otro, extraño en cierto sentido. No se trata de una libertad preexistente a cualquier relación que ha de ser salvaguardada en el ejercicio de un poder sobre el poder del otro, poder de uno mismo en el ejercicio de un poder sobre los otros. Se trata, frente a esta libertad-poder de uno mismo, de un *poder sobre sí mismo*, de un poder actuar sobre sí. La libertad no es pues aquí ninguna esencia preexistente e inmutable que haya de ser liberada o salvaguardada; antes bien, se trata de un poder actuar en relación con esa esencia o naturaleza, un poder como poder ser, como *posibilidad*. Se trata del poder ser otro, de un poder ser de otra manera; frente al poder de ser sí mismo, el poder de ser diferente, no en relación a otros, sino en la relación con otros: diferente no de otros, sino con otros, de sí mismo: "Pero esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una liberación que hiciera al individuo independiente de toda constricción interior o exterior; en una forma plena y positiva, es un poder que se ejerce sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los demás"⁴⁵⁰. No se trata, pues, del poder de sí mismo, de la conservación del propio poder en la relación de poder, sino del poder ser del poder, del poder sobre sí mismo en dicha relación, en la acción relacional de poder. El poder es libertad como poder ser *en tanto relación*.

Esta libertad es aquella de un ejercicio, una *libertad activa*⁴⁵¹, que hay que crear y conservar, es una tarea, una tarea infinita. Libertad como actividad

⁴⁴⁹ *Ibid*, págs. 107-108, trad. cast., pág. 77.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, págs. 108-109, trad. cast., pág. 78.

y como resistencia en relación consigo, que implica siempre el poder y la actividad de los otros. Libertad que exige virtud, decisión y coraje, todo un trabajo sobre sí mismo, el de un temple vital. Ahora bien, así como la templanza, la virtud de la libertad, exige tal actividad, la intemperancia, la ausencia o, mejor, la negación de la libertad, implica, por el contrario, *pasividad*. Se trata de la no libertad entendida como pasividad; pero pasividad como la sumisión, la debilidad y la carencia de resistencia, no tanto en relación a otra cosa que sí mismo, cuanto en relación consigo mismo. Por eso es una negación de libertad que entraña no sólo pasividad, también una cierta voluntad y elección deliberada contra la libertad. Es maldad, decisión de la libertad contra sí misma. Se trata de la furia, el exceso y la violencia del abandono a sí mismo, de esa pasividad en relación consigo que es negación y actividad de devastación de un dominio para la libertad. De ahí que se diga de la intemperancia, entendida como esta peculiar pasividad que comporta la decisión y la acción contra la libertad, que es “la negatividad ética por excelencia”⁴⁵².

2.5.1.4.2. Libertad y verdad.

Ahora bien, -y con esto se afronta una decisiva cuestión- *no hay creación de un dominio de libertad y de verdadera corporalidad del placer y del deseo sino como relación con la verdad*. El deseo y el placer como libertad -y como cuerpo- son los de una relación con la verdad. Ello supone un cierto número de *desplazamientos y transformaciones* en relación con el *modo habitual* de los griegos de plantear la cuestión de la libertad en relación con los placeres-deseos. Ya no se trata de *asegurar y conservar* un dominio de sí mismo, un poder o una energía propia en la relación amorosa, mediante la atención a lo conveniente, a las prácticas del cortejo o a los juegos regulados del amor, sino de *crear* un dominio de libertad a partir de ciertas relaciones de deseo y placer. No se trata ya de cómo conservar la libertad en la relación de

⁴⁵¹ *Ibid.*, pág. 112, trad. cast., pág. 80.

⁴⁵² *Ibid.*, pág. 116, trad. cast., pág. 83.

deseo y placer, cómo comportarse para no perder el dominio de sí, sino de esa peculiar relación de deseo y placer que *constituye* libertad; se trata, con Platón, de la cuestión del verdadero deseo, del *verdadero amor*, el que es relación con la verdad; y aquí ya hay genuina libertad. Se impone, pues, y a partir del nuevo espacio ganado de problematización, la *cuestión ontológica* sobre el ser del amor, más allá de un planteamiento deontológico que presupone siempre el amor en su ser. Analicemos la cuestión con más detenimiento. Con ello, nos introduciremos en lo que, nos parece, es el genuino terreno de las *afrodisia*, de los actos de cópula.

La cuestión se plantea en los términos de un placer y un deseo ontológicos, de un deseo-placer que *constituye* libertad, de un deseo-placer como libertad; éste no es otro que el de una relación con la verdad. Faltaba pues este elemento *esencial*, la verdad. No hay virtud de la libertad al margen de una relación con la verdad, al margen de un saber⁴⁵³: “Esta libertad-poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad”⁴⁵⁴. No parece entonces posible la constitución del sujeto moral sin que éste se constituya al mismo tiempo como sujeto de verdad; tal sería un “principio general” que en ningún caso se pondría en duda: “se trata de un punto que no se pone en duda: el de que no se puede practicar la templanza sin una cierta forma de saber que, cuando menos, es una de sus condiciones esenciales. Uno no puede constituirse como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirse al mismo tiempo como sujeto de conocimiento”⁴⁵⁵. Así pues, una relación con la verdad, “una cierta forma de saber” es, cuando menos, una de las “condiciones esenciales” del temple que es libertad; y el problema a tratar no es quizá tanto dicha relación, cuanto la *forma* en que la misma se ha de concebir. Así, se hace necesario observar que esta verdad no es sólo ni primariamente *de sí* mismo ni está *en sí* mismo, que

⁴⁵³ Se empieza así a esbozar aquí la dimensión crítico-discursiva o filosófica de la libertad, que viene a añadirse a las otras dos dimensiones que están siendo analizadas (las dimensiones histórico-política y ética de la libertad).

⁴⁵⁴ *Ibid.*, trad. cast., pág. 84.

es *extraña* a sí y constituye una suerte de afuera, el ser ex-sistencia del sí; asimismo que esta relación con la verdad, no tiene la forma de un mero conocimiento de principios generales, sino de una *constitución de sí*, de una *ascesis* de sí en el pensamiento. No hay relación con la verdad que no implique un cierto ejercicio, no hay *mathesis* que no comporte una *askesis*, y esta es la genuina lección de Sócrates en relación con el tan manido *conócete a ti mismo*: “Ahí está una de las grandes lecciones socráticas: no desmiente el principio de que no se puede cometer el mal voluntariamente y a sabiendas; da a este saber una forma que no se reduce al sólo conocimiento del principio”⁴⁵⁶. La relación con lo verdadero no tiene, pues, la forma epistemológica de un desciframiento de uno por sí mismo y de una *hermeneútica del deseo* que permitiera una purificación, por el contrario, “es constitutiva del modo de ser del sujeto temperante”⁴⁵⁷ y se refiere a una ética y estética de la existencia⁴⁵⁸. Una relación con la verdad de la que se dice es “condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y que lleva una vida de templanza” y no mera “condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificarse del deseo de este modo puesto al día”⁴⁵⁹.

*En primer lugar: la relación con la verdad como condición estructural de la libertad*⁴⁶⁰. La relación con el *logos*, esa en la que quien *manda y prescribe* es el *logos* y no (el deseo y el placer de) uno mismo, *está en conformidad* con la estructura de la libertad: “Mientras que en el intemperante la potencia que desea usurpa el primer lugar y ejerce la tiranía, en quien es *sophron* es la razón la que manda y prescribe, conforme a la estructura del ser humano”⁴⁶¹. El poder y la soberanía de la verdad es, pues, una condición estructural de la

⁴⁵⁵ *Ibid.*, pág. 117, trad. cast., pág. 84.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, págs. 97-98, trad. cast., pág. 70.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pág., 120, trad. cast., pág. 87.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pág. 117, trad. cast., pág. 84.

⁴⁶¹ *Ibid.*

libertad; por eso puede preguntarse retóricamente Sócrates: “No pertenece a la razón el mandar puesto que ésta es prudente y está encargada de velar por el alma entera”⁴⁶² La estructura de la libertad exige que sea el logos y no uno mismo el que mande. Frente a la tiranía que supone el abandono a los deseos de uno mismo, la libertad se da paradójicamente ahí donde la voz de uno mismo se silencia y no habla otra voz que no sea la del logos, y ello se debe, como se ha señalado, a que la estructura del ser mortal está en conformidad con la voz del logos, se corresponde con el logos. La relación con la verdad, aquella que no es de, ni está en sí mismo, está pues inscrita en la estructura misma de la libertad.

*En segundo lugar. la relación con la verdad como condición instrumental de la libertad*⁴⁶³. El dominio de un cuerpo de placer y de deseo, de un deseo y un placer constitutivos de libertad requieren, necesitan del ejercicio de una razón práctica que determine en expresión de Aristóteles “lo que se debe, como se debe, cuando se debe”⁴⁶⁴. De ahí que Platón señale la importancia que tiene, tanto para el individuo como para la ciudad, no utilizar los placeres “fuera de las circunstancias oportunas y sin saber”⁴⁶⁵ y que Jenofonte indique que el hombre de la templanza es también el hombre de la dialéctica⁴⁶⁶.

*En tercer lugar. la relación con la verdad como condición ontológica de la libertad*⁴⁶⁷. Se trata aquí del saber como saber ontológico, fundamental en relación con la libertad, una relación con la verdad que es *constitutiva* de la libertad.⁴⁶⁸ Será en el *Fedro*⁴⁶⁹ platónico donde encontremos precisiones

⁴⁶² Platón, *República*, IV, 431e-432b, cit. por Foucault en *Ibid.*, trad. cast., págs. 84-85.

⁴⁶³ Foucault, M., *Ibid.*, pág. 118., trad. cast., pág. 85.

⁴⁶⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 12, 1119b, cit. por Foucault en *Ibid.*

⁴⁶⁵ Platon, *Leyes* I, 636d-e, cit. por Foucault en *Ibid.*

⁴⁶⁶ Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 11, cit. por Foucault en *Ibid.*

⁴⁶⁷ Foucault, M., *Ibid.*

⁴⁶⁸ Recordemos todo lo que se dijo más arriba acerca de la ontología histórica de nosotros mismos como *saber sintético a priori*. El que se trate de un saber constitutivo, ontológico es lo que nos ha llevado a traducir “*ajustement*”, el término que se refiere al sujeto-virtud de la libertad, además de como “compostura” (queriendo expresar con ello la (com)-posición de un cuerpo) y “ajuste” (temple de fuerzas vitales) como “*saber-estar*” (o también saber-actuar o saber-quehacer -no saber-hacer).

acerca de este “modo ontológico” de entender la relación con la verdad. Allí, en contra de ciertas lecturas, el saber no es sin más saber de sí, ni de algo que reside en sí, se trata más bien de ese saber constitutivo (ese *saber-otro* que llega a constituirnos), de ese *saber-sí*, que *llega a ser sí*, y cuya adquisición implica una lucha permanente consigo mismo, un combate sin descanso. La relación consigo no es entonces aquí de reconocimiento o reconciliación, es, por el contrario, una relación “problemática”, de trabajo y enfrentamiento: “Ahí encontramos -muy lejos de la impasibilidad y de las hazañas de resistencia o de abstinencia de las que Sócrates sabía dar pruebas según el Alcibiades del *Banquete*- toda una dramaturgia del alma luchando consigo misma y contra las violencia de sus deseos”⁴⁷⁰. Lucha en que la relación con la verdad desempeña el papel activo de lo que imprime al *Eros* su fuerza, su intensidad y su *movimiento* en relación con el alma, permitiéndole convertirse en *verdadero amor*. Es, entonces, la relación del alma con la verdad y no aquella con la interioridad de sí mismo “lo que funda al *Eros* en su movimiento, su fuerza y su intensidad y lo que, ayudándola (al alma) a desembarazarse de todo goce físico”⁴⁷¹, le permite convertirse en verdadero amor”⁴⁷². El verdadero amor, verdadero movimiento del alma, el que la constituye, es, pues, el de la relación con la verdad, no tanto un movimiento de retorno a sí cuanto un movimiento hacia la verdad, hacia un *cuerpo de verdad*, no hacia una liberación del cuerpo. Y es esto lo que en el relato del *Fedro* se pone de manifiesto acerca de la naturaleza del alma: el carácter *fundamental* de su relación con la verdad.⁴⁷³ Eros, pues, constitutivo, verdadero movimiento del alma, verdadero amor, es sólo aquel de una relación con la verdad. Y, así, el enamorado, “que no finge sino que siente la verdad”⁴⁷⁴, puede ser, al mismo tiempo, *amado*: “entonces ya aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó “deseo”, cuando

⁴⁶⁹ Platon, *Fedro*, 249d-257b.

⁴⁷⁰ Foucault, *Ibid.*, pág.119, trad. cast., pág. 86.

⁴⁷¹ Es decir, del mero placer o satisfacción de sí mismo, el placer “natural”.

⁴⁷² *Ibid*, págs. 119-120, trad. cast., pág. 86.

⁴⁷³ “Ahora bien, a lo largo de este relato que se da como la manifestación de los que es, en su verdad, la naturaleza del alma tan humana como divina, la relación con la verdad desempeña un papel fundamental”, *Ibid*, pág. 119, trad. cast., pág. 86.

⁴⁷⁴ Platón, *Fedro*, 255a.

estaba enamorado de Ganímedes, inunda caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos, camino natural hacia el alma que, al recibirlo, se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado”⁴⁷⁵

La verdad en juego no es entonces la del “sujeto”, y no se nos conduce a una suerte de desciframiento de sí, a una “hermeneútica del deseo” que habilitaría para una purificación; es cuestión de ética y estética de la existencia. Todo se juega en una comprensión adecuada de eso de que la relación con la verdad constituye un “elemento esencial” de la virtud-libertad ⁴⁷⁶. Sólo por esta razón, es decir, en virtud del carácter constitutivo de la verdad puede hablarse de “ética” y “estética” de la existencia y no de “analítica” o de “hermeneútica” de la verdad. “Y por ello -por ética y estética de la existencia- hay que entender una manera de vivir⁴⁷⁷ cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a su trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos”⁴⁷⁸. El valor de esta forma de vida -ética y estética- reside en que en ella la relación con la verdad, con el *Logos*, llega a ser *constitutiva*. Se trata de la bondad y belleza de una vida que es *de verdad*, vida de la verdad, vida que la verdad procura, en que ésta cobra presencia y perfil, se hace visible, resplandece, toma cuerpo. Vida buena y bella, aquella en la que sólo rige la voz del *Logos*, (no el sí mismo⁴⁷⁹) vida como *diálogo*,

⁴⁷⁵ *Ibid.*, 255b.

⁴⁷⁶ “La relación con lo verdadero constituye un elemento esencial de la templanza”, Foucault, M., *Ibid.*, pág. 120, trad. cast., pág. 87.

⁴⁷⁷ El concepto de “modo de vida” se analizará un poco más adelante, baste decir por el momento que esta noción le parecía a Foucault “importante”, *De l'amitié comme mode de vie*, DIE, IV, pág. 165.

⁴⁷⁸ *H.S.*, II, págs. 120-121, trad. cast., pág. 87.

⁴⁷⁹ Esta ética y estética de la existencia se halla pues a años luz de una ética y estética que sería la del culto a sí mismo. Lejos del culto a sí mismo se trata más bien de un cultivo de sí en la relación con la verdad, esa relación en que quien manda es la verdad.

atravesada y tramada por los discursos.

Este modo de existencia fundado en la verdad es, en ésta medida, “respeto de una estructura ontológica” y “perfil de una belleza visible”; es la belleza y libertad de la verdad: “Por el *logos*, la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o guardarla en la memoria”⁴⁸⁰. La vida caracterizada por el Logos se revela, pues, como existencia ética, es *cuidado del ser* en el acompañar el movimiento del lenguaje. Es también belleza, la de una cierta armonía, soltura y libertad de movimiento, una cierta compostura. Así pues, belleza y libertad de la verdad, como relación con la verdad; y no hay nada más que un cuerpo de verdad, más contenido que la verdad, una vida que no es nada más que forma, modo, estructura o ajuste del ser-verdadero, compostura o saber-estar de la verdad; libertad y resplandor de la verdad y nada parecido a algo que suponga un hueco o una separación, una “región específica” en el ser⁴⁸¹. Se trataría, sin más, de una existencia que es *modo*, un “modo de ser”, el de la verdad, la forma de la verdad, la verdad como forma de vida, el ser de la verdad, un ser de verdad.

En cierto fragmento del *Gorgias* de Platón se habla de este modo de ser virtuoso. Se tratará allí de la virtud, la de *cada cosa*; virtud no azarosa, dependiente de un cierto orden (*taxis*), de una cierta justeza (*orthotes*), de un cierto arte (*techne*), el del *logos*. La verdad viene aquí a constituir esa virtud en que las cosas descansan, otorga a cada cosa su belleza y libertad, es su “disposición feliz”, su propio orden, una suerte de *saber-ser*. Orden de libertad y belleza del ser que es también libertad y belleza del alma, ambos son uno y

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pág. 121, trad. cast., pág. 87.

⁴⁸¹ Se trata de un existencia mortal *sin extensión ni sustancia*, no es nada más que un modo, un modo de ser intensivo, tonal, musical, y no ese “animal” para el que lo “racional” constituiría su “diferencia específica”.

se corresponden. Se anudan pues aquí estrechamente verdad, virtud, felicidad, ser y belleza : “La cualidad propia de cada cosa, mueble, cuerpo, alma, animal cualquiera no le viene del azar: resulta de cierto orden, de cierta justeza, de cierto arte adaptados a la naturaleza de esa cosa. ¿Es esto cierto? Por mi parte, lo afirmo. -Así, pues, ¿la virtud de cada cosa consiste en una ordenación y una disposición feliz que resulta del orden? Así lo sostengo. -Por consiguiente, ¿una cierta belleza de orden propia de la naturaleza de cada cosa es lo que, con su presencia, hace que esta cosa sea buena? Así lo creo.- Y por consiguiente, también ¿un alma en la que se encuentra el orden que conviene al alma vale más que aquella a la que le falta este orden?. Necesariamente. -¿O bien un alma que posee el orden es un alma bien ordenada? Sin duda. -¿Y un alma bien ordenada es temperante y sabia? De toda necesidad. -De ahí que un alma temperante sea buena... He aquí por lo que a mí respecta lo que afirmo y tengo por cierto. Si esto es verdad, me parece a mí que cada uno de nosotros, para ser felices, debe buscar la templanza y ejercitarla.”⁴⁸²

Como un eco de este texto que muestra la conformidad de la virtud del alma con la naturaleza en la *República* se mostrará inversamente hasta qué punto son incompatibles la intemperancia -la violencia y exceso de los placeres- y el resplandor del alma y el cuerpo: “Si un hombre reúne a la vez un bello carácter (*kala ethe*) en su alma y en su exterior los rasgos que se corresponden y ajustan a su carácter, porque participan del mismo modelo ¿no es el más bello de los espectáculos para quien pueda contemplarlo? -El mas bello con mucho. Ahora bien ¿lo más bello es también lo mas amable (*erasmiotaton*)? -¿Cómo no?...-Pero dime, ¿el abuso del placer concuerda con la templanza? -¿Cómo podría ser esto, puesto que él no turba menos el alma que el dolor? -¿Y con la virtud en general? -No -¿Y con la violencia y la incontinencia (*ubris, akolasia*)? -Más que con cualquier otra cosa. -Pero puedes citar un placer mas grande y más vivo que el placer del amor? -No, ni

⁴⁸² Platon, *Gorgias*, 506d-507d, cit. por Foucault en *ibíd.*, pág. 121-122, trad. cast., págs. 87-88.

hay de mayor furia. -Por el contrario, el amor conforme a razón (*ho orthos eros*) es un amor prudente y conforme al orden y la belleza. Ciertamente. -No hay por tanto dejar que se aproxime al amor razonable ni la locura ni nada que toque a la incontinencia.”⁴⁸³. Se plantea aquí la cuestión del verdadero amor. *Amable* es ahora el *enamorado*, el enamorado del *logos*, el mas amable por el ser el mayor enamorado del *Logos*. Amor a la verdad, *orthos eros*, verdadero amor, el que constituye un temple de amabilidad. Frente al furor y la locura que pone fuera de sí, sobre lo otro, constituyéndolo, anulándolo como otro, frente a la incontinencia y violencia del deseo y el placer, de un amor que no deja lugar a lo amable, se trata aquí no tanto del “amor controlado” que salvaguarda el poder de sí mismo, cuanto del *amor amable*, del que es amable en tanto ama la verdad, y ese, es bueno, es bello, es libre.

2.5.1.4.3. La verdadera erótica: la erótica filosófica como erótica ontológica: eros, logos y filía.

Se hace necesario ahora plantear de la mano de Platón la cuestión del *verdadero amor*. Se asiste a un nuevo modo de plantear el problema de la relación entre el cuerpo, el deseo, el placer y la libertad. Ahora se trata de una unidad de deseo y placer constitutiva de libertad: el deseo y el placer que hacen cuerpo, el de la verdad, el *verdadero amor*. Afrontamos pues la cuestión de la erótica filosófica como constitutiva de libertad (como erótica ontológica), la cuestión de esa relación de deseo y placer esencial en relación al sujeto ético (no con el objeto).

Así, la erótica socrático-platónica ofrece un cierto número de transformaciones y desplazamientos en relación con la “erótica común” griega. Modificaciones que conciernen no tanto a las soluciones aportadas, cuanto a los problemas mismos, al modo de problematizar la cuestión del amor. Son transformaciones y desplazamientos “esenciales”⁴⁸⁴. se verá así pasar de la

⁴⁸³ Platón, *República*, III, 402d-403b, cit. por Foucault en *ibid.*, pág. 122, trad. cast., pág. 88.

⁴⁸⁴ Foucault, M., *ibid.*, pág. 304, trad. cast., pág. 216.

problematización del honor y del cortejo a la cuestión del amor en su *ser mismo*: “Para saber lo que es el verdadero amor, ya no se trata de responder a la pregunta: ¿a quien se debe amar y en qué condiciones puede ser honroso el amor tanto para el amado como para el amante? O, por lo menos, todas las preguntas se encontrarán subordinadas a otra, primera y fundamental: ¿qué es el amor en su ser mismo?”⁴⁸⁵

Es Jenofonte el que permite tomar la medida de la elaboración platónica, así como de la distancia que separa a ésta de la erótica común⁴⁸⁶. Como Platón, Jenofonte habría intentado dar respuesta a la cuestión del verdadero amor, pero esta no comportaría una modificación sustancial de aquella pregunta, como sí ocurre en Platón. Así, vemos al Sócrates de Jenofonte trazar una línea de partición rigurosa entre el amor del alma y el amor del cuerpo, rechazar este último y hacer del primero el amor verdadero⁴⁸⁷. Este, por su parte, tendría por esencia y fundamento la *filía*, una amistad que funciona como “el principio que da valor a toda relación”⁴⁸⁸. Se trata de una *filía* incolora e insabora, sin cuerpo, sin besos, ni abrazos: “tal como Sócrates nos alecciona, debemos evitar todos los contactos, renunciar a aquellos besos cuya naturaleza traba al alma, incluso hacer de modo que el cuerpo no toque al cuerpo y no sufra su “mordedura”⁴⁸⁹. No cabe pues pasión del cuerpo, es una *filía sin pasión*, tal ha de ser el objeto del *Eros* para Jenofonte: “hace de ésta misma -de la *filía*- aquello de lo que los amantes deben estar enamorados: *erontes tes philías*”⁴⁹⁰.

Pero la erótica platónica se construye de un modo muy diferente, y en ella se opera toda una *reproblematización* de la cuestión. Se retomarán los “interrogantes tradicionales” (en los primeros discursos del *Fedro*- el ingenuo

⁴⁸⁵ *Ibid.*, págs. 300-301, trad. cast., pág. 213.

⁴⁸⁶ Jenofonte, *Banquete*, VIII, cit. por Foucault en *ibid*, págs. 301-304, trad. cast., págs. 213-216.

⁴⁸⁷ Foucault, *Ibid.*, pág. 301, trad. cast., pág. 213.

⁴⁸⁸ *Ibid*, trad. cast., págs. 213-214.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, pág. 301-302, trad. cast., pág. 214.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, pág. 302. Este fragmento ha sido omitido en la traducción castellana.

de Lisias y el Burlón de Sócrates- y del *Banquete* -en especial el de Fedro y Pausanías), pero justamente para mostrar que en éstos se echa de menos el “problema esencial”⁴⁹¹, es decir, el cuestionamiento del amor en su ser mismo. En esa medida tales discursos no son “decir verdadero” (*dire vrai*)⁴⁹², *etimoi logoi*, discursos verdaderos “ y emparentados por su origen con la verdad que dicen”⁴⁹³. Ahora bien, ello no se debe a una falta de rigor, seriedad, respeto o sobriedad, tampoco a su excesiva complacencia al conceder a los cuerpos y los placeres demasiado espacio en un amor que sólo debería dirigirse al alma, mas bien a que no comportan esas modificaciones que implica todo decir verdadero, las que afectan al propio ser. Frente a ellos, la narración del carro alado del Fedro y el discurso de Sócrates-Diótima en el *Banquete* constituyen verdaderas acciones, son discursos efectivos “operan un cierto número de transformaciones y desplazamientos esenciales”⁴⁹⁴ que se juegan en cuatro “pasajes”⁴⁹⁵:

⁴⁹¹ *Ibid.*, pág. 303, trad. cast., pág. 215.

⁴⁹² *Ibid.*, pág. 304, trad. cast., pág. 215.

⁴⁹³ Se adivina ya, a partir de esta cita, el parentesco entre *eros* y *logos* que más adelante se abordará

⁴⁹⁴ *Ibid.*, trad. cast., pág. 216.

⁴⁹⁵ Estos dichos-verdaderos son *discursos-pasaje*, caminos en los que se operan modificaciones *esenciales*, constituyen verdaderas experiencias. De ahí la introducción al *Uso de los placeres*, escrita al final y comportando tales pasajes, cuyo título -no podía ser otro- es el de “modificaciones”, las del propio *corpus-Foucault*.

1. *Pasaje de la cuestión de la conducta amorosa a la interrogación sobre el ser del amor.*

2. *Pasaje de la cuestión del honor del muchacho a la del amor a la verdad.*

3. *Pasaje de la cuestión de la disimetría de los compañeros a la de la convergencia del amor.*

4. *Pasaje de la virtud del muchacho amado al amor del maestro y a su sabiduría.*

Primer pasaje. Pasaje de la cuestión de la conducta amorosa a la interrogación sobre el ser del amor.

Frente a esos discursos muertos, sin sustancia ni cuerpo, que tienen por "objeto primero de la reflexión" -una vez *admitido* el amor en su ser mismo- "la conducta o el juego de conductas recíprocas" -aquellas que conducirán al elogio o a la crítica, a la diferenciación entre el buen y el mal amor y a la determinación de lo que es y lo que no es conveniente- los discursos verdaderos, los que son carne y sangre, interrogan, en primer lugar, por el ser mismo de este amor: "En consecuencia, es preciso, Agatón, como tu explicaste, describir primero a *Eros* mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras"⁴⁹⁶. "Interrogante ontológica y ya no cuestión deontológica"⁴⁹⁷.

Se trata de un pasaje esencial que implica "un desplazamiento del objeto mismo del discurso" y un cambio profundo en la concepción del amor: del amado (*erómeno*), de su belleza y perfección, al deseo, tensión y movimiento

⁴⁹⁶ Platón, *Banquete*, 201d.

⁴⁹⁷ Foucault, M., *Ibid.*, pág. 305, trad. cast. , pág. 216.

en el amante (*erasta*); del amor en, a partir del objeto, al amor en, a partir del sujeto. Ya no se buscará por el lado del elemento amado el principio de lo que es preciso decir sobre el amor: "Diótima reprocha a Sócrates -pero de hecho a todos los autores de los elogios precedentes- el haber buscado por el lado del elemento amado (*ton eromenon*) el principio de lo que se precisaba decir del amor; ellos se dejaron deslumbrar por el encanto, la belleza, la perfección del muchacho amado, y estos méritos los atribuyeron indebidamente al propio amor; éste sólo podría manifestar su verdad si se le reclama a lo que es y no a lo que ama. Hay pues que volver del elemento amado al que ama (*eron*) e interrogarlo en su ser mismo"⁴⁹⁸

Tal desplazamiento de lo amado hacia el amor mismo en el enamorado tiene ciertas *consecuencias discursivas*: el discurso sobre el amor abandona la forma del "elogio"⁴⁹⁹, y ello en tanto el amor en el nuevo espacio de problematización ya no se presenta bajo los rasgos de belleza, perfección y plenitud que caracterizan al amado, estando, al contrario, determinado como *algo intermedio*. El discurso sobre el amor toma ahora la forma de una exposición acerca del carácter de "entre", de *metaxu* del amor, que opera profundas modificaciones en los modos habituales de pensar y de ser; más allá del mero elogio, es *decir verdadero* que trastoca, acontecimiento del pensar. Frente a la consideración de un *Eros* portador de la belleza y bondad del *theos*, el amor irrumpe ahora como una naturaleza mixta, intermedia; ni bello, ni bueno, pero tampoco feo y malo: "No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno malo. Y así también respecto a *Eros*, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bello, ni bueno, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos"⁵⁰⁰. *Eros* no es entonces *theos*, siempre bello y feliz, pero tampoco hombre: "¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno? -De ninguna manera según parece. -¿Ves, pues, -dijo ella-

⁴⁹⁸ *Ibid.*, págs. 305-306, trad. cast., págs. 216-217.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pág. 306, trad. cast., pág. 217.

⁵⁰⁰ Platón, *Banquete*, 202b.

, que tampoco tú consideras dios a *Eros*? -Qué puede ser, entonces, *Eros*? -dije yo-. ¿Un mortal? -En absoluto. -¿Pues qué entonces? -Como en los ejemplos anteriores -dijo- algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.⁵⁰¹ El *Eros* se determina ahora como un *Daimon*, un intermediario, un *médium* de unión, de interpretación y comunicación; él llena el espacio que separa a los hombres y los dioses, de suerte que por su virtud todo queda unido consigo mismo como un *continuo*: “-¿Y qué es ello Diótima? -Un gran daimon, Sócrates. Pues también todo lo demoniaco está entre la divinidad y lo mortal. -¿Y qué poder tiene? -Dije yo-. -Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. (...) La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este *daimon* como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres”⁵⁰².

El *Eros* es *médium* de enlace, de síntesis y juego, un espacio de interpretación y comunicación en que vienen a unirse los que no pueden tener contacto ni diálogo entre sí; elemento de uniones nunca vistas, imposibles, híbridas, monstruosas, perturbadoras, inquietantes, innombrables, terribles.... Espacio en que la verdad adquiere cuerpo y es vida. Es un *médium* de afección, el de la encarnación e incorporación del *logos*, de un *decir verdadero*, el propio de *la práctica filosófica como crítica dialógica*. El eros es el espacio libre y público de la crítica filosófica como conversación entre interlocutores iguales -no como polémica entre adversarios-, como acontecimiento y banquete en que vienen a tramarse relaciones inauditas e inesperadas. *Eros* es *logos*, relación con la verdad. Pero no nos adelantemos.

Este *medium erótico* de diálogo filosófico está caracterizado por el

⁵⁰¹ *Banquete*, 202d.

⁵⁰² *Banquete*, 202d-203a.

desarraigo, por el no tener lugar. Indigente, “duro y seco” -ni bello ni delicado- Eros no conoce hogar, ni comodidad, está “descalzo y sin casa”, siempre expuesto y descubierto, “se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos”, habita en la no habitación, está instalado en la no instalación, siempre en camino, siempre a las puertas, en los umbrales. Ahora bien, ello se da como *la otra cara* de la abundancia y el ser resuelto, del amor a la verdad, del estar siempre al “acecho de lo bello y de lo bueno”, del ser “valiente, audaz y activo”, del no estar nunca “falto de recursos”: “Siendo hijo de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de la madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz, activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca está falto de recursos ni es rico.”⁵⁰³

Ahora bien, en contra de lo que podría pensarse este “algo intermedio” no se caracteriza por una falta de ser, por faltarle una parte de sí mismo, es *faltar*, la consistencia de una falta, la plenitud de un faltar, sin reparación posible. Nada que ver por tanto con el Eros descrito en este mismo diálogo por Platon-Aristófanes⁵⁰⁴, ese Eros que, marcado por la falta de lo que se es, anhela la restauración: “-Y se cuenta, ciertamente una leyenda (...), según la

⁵⁰³ *Banquete*, 203c.

⁵⁰⁴ *Banquete*, 191d-193d.

cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, y que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues, no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien. ¿O a ti te parece que aman otra cosa?”⁵⁰⁵. Estas últimas palabras nos conducen al *segundo pasaje*: “Pues, no es a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra ... Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien”.

Segundo pasaje. Pasaje de la cuestión del honor del muchacho a la del amor de la verdad.

El desplazamiento en relación con el objeto que el cuestionamiento esencial del amor implica no significa dejar de lado esta cuestión, sino plantearla “en términos diferentes”⁵⁰⁶. Las “modificaciones” reclaman ahora un nuevo pasaje: del objeto *dado* al objeto de la problematización.⁵⁰⁷ “En el debate tradicional, el punto de partida del cuestionamiento estaba del lado del objeto mismo del amor: estando dado lo que es y lo que debe ser el que es amado -la belleza no solo de su cuerpo sino también de su alma, la formación que le es necesaria, el carácter libre, noble, viril, valeroso que debe adquirir, etc.- ¿cuál es la forma de amor honrosa, para él y para el amante, que debe llevar a él? Es el respeto del amado, en lo que es en realidad, el que debe dar su forma propia y su estilo contenido a aquello que puede exigirse de él. En cambio, en la interrogación platónica, la consideración de lo que es el amor mismo es lo que

⁵⁰⁵ *Banquete*, 205d.

⁵⁰⁶ Foucault, *Ibid.*, pág. 306, trad. cast., pág. 217.

⁵⁰⁷ A partir de aquí una cierta memoria fecunda los textos: problematización no es representación de un objeto preexistente, tampoco creación por el discurso de un objeto que no existía, es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento, como sujeto-objeto de problematización; se trata de habitar en la cuestión, de ex-sistir.

debe llevar a la determinación de lo que en verdad es su objeto.”⁵⁰⁸ En la erótica común la cuestión arranca pues del objeto de amor que está dado en lo que es y debe ser -el amado bello y virtuoso, cultivado y valeroso-, presupone, por tanto, el objeto. Siendo así las cosas, la cuestión del amor sólo puede ser determinada como *cuestión ética*, el problema del respeto al honor del muchacho. Pero con Platón todo resulta bien distinto: ya no es el objeto el que determina la problematización del amor como problematización ética, sino la problematización ontológica del amor la que determina su objeto. El objeto de amor no es ahora el amado en su ser mismo, es el objeto del preguntar, esto es, *la verdad*. El amor que pone a uno fuera de sí, no en la forma de la imposición o la impostura, sino como exposición y autoafección, como cuerpo de deseo y de placer, el *verdadero amor*, no puede ser otro que aquel de un radical cuestionamiento, más aún, aquel que es cuestionamiento -siempre como diálogo- y cuyo objeto es la verdad; es amor a la verdad, de la verdad: “Más allá de las diferentes cosas bellas a las que el enamorado puede ligarse, Diótima muestra a Sócrates que el amor busca dar a luz en el pensamiento y ver “lo bello en sí mismo”, según la verdad de su naturaleza, según su pureza sin mezcla y la “unidad de su forma””⁵⁰⁹. El texto reclama reparar en la relación entre el Eros, el pensar y la verdad. El verdadero amor se concibe ahora como problematización dialógica, aquella que tiene por objeto la verdad, la forma, lo bello en sí mismo. El objeto no es aquí el objeto dado, sino el objeto que emerge en la problematización, y ese es la verdad.

El objeto del genuino amor, la problematización, es entonces la verdad, ella irrumpe en el *médium* erótico del filosofar como “objeto de problematización”, irreductible al objeto dado, pero siempre -no puede ser de otra manera para los mortales- en el objeto dado, “a través de las apariencias del objeto”⁵¹⁰. La verdad *com-parece* sin aparecer y como lo que no aparece, en su diferencia con respecto a lo que aparece, en su irreductibilidad a cosa,

⁵⁰⁸ *Ibid.*, págs. 306-307, trad. cast., págs. 217-218.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pág. 307, trad. cast., pág. 218.

⁵¹⁰ *Ibid.*, pág. 309, trad. cast., pág. 219.

objeto o ente, comparece como el fracaso y hundimiento del objeto, irrumpe como ex-sistencia. Ahora bien, *en el objeto*, a través de él, el amor esta ligado al objeto amado “por lo que trae en sí de reflejo y de imitación de la belleza misma”⁵¹¹. Se entiende ahora que lo fundamental del amor platónico no sea la exclusión de los cuerpos, sino la relación con la verdad, es ella la que determinará las primacías: “No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, relación con la verdad”⁵¹². Con todo es evidente que Platón establece, al igual que Jenofonte, la división entre el amor del cuerpo y el amor del alma, así como la inferioridad del primero. Pero lo decisivo no es esto, sino “la forma en la que establece la inferioridad del amor del cuerpo”. Y así dicha inferioridad no estaría fundada en la dignidad del muchacho amado y en el respeto que se le debe, sino “en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor”⁵¹³, la relación con la verdad. La inferioridad de la relación con el cuerpo se deberá pues a su menor imitación de la forma, de la belleza en sí, de la verdad. Ahora bien, “no traza una línea divisoria neta, definida e infranqueable entre el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma; por mucho que haya perdido valor y por mucho que sea inferior la relación con el cuerpo cuando se la compara con ese movimiento hacia lo bello, por peligroso que pueda ser a veces pues puede desviarlo y detenerlo, sin embargo no se lo excluye de golpe ni se lo condena para siempre” y de un “bello cuerpo” hasta “la vasta región ocupada por lo bello” “el movimiento es continuo”⁵¹⁴: “Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno sólo

⁵¹¹ *Ibid.*, pág.307, trad. cast., pág. 218.

⁵¹² *Ibid.*, pág. 309, trad. cast., pág. 219.

⁵¹³ *Ibid.*, pág. 308, trad. cast., pág. 218.

⁵¹⁴ *Ibid.*, trad. cast., págs. 218-219.

a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí".⁵¹⁵

Tercer pasaje. Pasaje de la cuestión de la disimetría de los compañeros a la de la convergencia del amor.

El pasaje hacia el verdadero amor es también el pasaje hacia la transformación de las relaciones habituales. Se produce ahora la convergencia de los compañeros en el seno de la problematización. El amado deviene sujeto activo de amor, *al mismo título* que el enamorado, como *sujeto de deseo y placer*, y así también el amado, ante el enamorado, está "fuera de sí"⁵¹⁶. Ello comporta una nueva concepción de la relación amorosa como relación de poder, pero no una superación del poder que entraña la relación amorosa. El pasaje se da ahora como aquel que transcurre del desequilibrio fundamental de poder en la relación amorosa a un poder relacional y bipolar en el elemento de la relación con la verdad. Se trata ahora, por primera vez, de una relación constitutiva del sujeto ético, constitutiva de libertad, de *ese eros que, en tanto logos, es genuina filia*⁵¹⁷, relación con el otro constitutiva de sí, relación de sí consigo en que el otro está necesariamente implicado; una *filia*, por tanto, constitutiva de sí, una amistad como modo de existencia⁵¹⁸ en el espacio de una relación con la verdad.

⁵¹⁵ Platón, *Banquete*, 211b.

⁵¹⁶ Foucault, *op. cit.*, pág. 310, trad. cast., pág. 220.

⁵¹⁷ Una filia que es al mismo tiempo erótica, la de una erótica filosófica.

⁵¹⁸ La simetría de la que aquí se habla poco tiene que ver con aquella que Aristófanes-Platón planteaba en su discurso del *Banquete* (191d-193d): esa simetría en la relación de los enamorados fundada en la identidad de su ser. Lo que es amado en el otro no es tanto la verdad, como el propio ser: "Amar a los muchachos", "querer a los amantes" (*ser paiderastes y philerastes*), ahí están las dos vertientes del mismo ser. Aristófanes, a la cuestión tradicional del consentimiento, le da pues una respuesta directa, simple, enteramente positiva y que deroga al mismo tiempo el juego de las disimetrías que organizaba las complejas relaciones entre hombre y el muchacho: toda la cuestión del amor y de la conducta a seguir se reduce a encontrar la mitad perdida" (*Ibid.*, pág. 300, trad. cast., pág. 213.) La simetría no depende pues aquí del amor a la verdad, sino del amor a sí mismo. Se entiende así que desde este punto de vista puedan ser atropellados los principios comunes en la erótica tradicional de la disimetría de edades y de

Poco que ver entonces con esa *filía* que llega cuando el arrebató de *eros* ha cesado y que implica la exclusión del cuerpo, del deseo y el placer, así como la exacta y racional reciprocidad de una relación externa entre sujetos puros⁵¹⁹. Frente a esta *filía tradicional*, la *filía platónica* posee un carácter *erótico*, comporta una corporalidad esencial. Se trata de una relación interna, esencial, en cierto sentido previa a la relación subjetiva, infrahumana, por lo indeterminable que pone en juego; es una fraternidad terrible en la que la pasión del *logos*, el *logos-pasión*, pone a ambos enamorados fuera de sí, el uno en el otro, el uno vertido sobre el otro. Se trata de una reciprocidad ontológica más que ética, en un sentido inmoral, pues en ella el cuerpo y la cópula son *lo primero*, cuerpo y cópula ontológicos, esenciales; la relación, la síntesis es aquí *originaria*, diferencial: la unidad originaria es una *unidad originariamente sintética*⁵²⁰. Se ve ahora claramente: la genuina cópula, los actos de cópula, las *afrodisia*, el *cuerpo-deseo-placer* no es otro que el del *logos*, aquel de una relación con la verdad, es ella la que procura cuerpo *esencial*, comunidad ontológica, la que constituye el medio o la forma del propio cuerpo.

Pues bien, puede encontrarse en el *Fedro* uno de esos *discursos-pasaje* hacia la convergencia de los enamorados. Vemos allí, al final del tercer discurso⁵²¹, pasar del punto de vista del amante al amado, que cede ahora rendido al amor: "La edad y la fuerza de las cosas le empujan a aceptar, con el paso del tiempo, la compañía"⁵²². El amor inunda ahora el alma del amado y

sentimientos.

⁵¹⁹ "Y era necesario -según la erótica tradicional- esperar el momento en que el arrebató del amor hubiera cesado y en que la edad, al excluir los ardores, hubiera descartado los peligros, para que los dos amigos pudieran estar vinculados entre sí por una relación de exacta reciprocidad", *Ibid.*, pág. 309, trad. cast., pág. 219.

⁵²⁰ Quizá haya sido Kant el primero en concebir la síntesis como *algo originario*, sin embargo la profundidad de este pensamiento ha sido pasada por alto por la mayoría de los comentaristas de la obra del pensador de Königsberg. Los textos reclaman nuevas lecturas y, sobre todo, otro modo de leer y escuchar. Quizá una primera cuestión para el pensar -y acaso la cuestión primera- pueda ser la del *yo pienso* como *originaria unidad sintética*.

⁵²¹ Platón, *Fedro*, 255a-256e.

⁵²² *Fedro*, 255a.

“henchido de deseo, desconcertado, abraza al amante y lo besa”⁵²³. “Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede”⁵²⁴. El amor es en los dos amantes el mismo, el movimiento que los lleva hacia la verdad: “la “dialéctica del amor” incita aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos; el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad”⁵²⁵.

Cuarto pasaje. Pasaje de la virtud del muchacho amado al amor del maestro y de su sabiduría. Desde el momento que eros se dirige a la verdad y no al otro, un nuevo personaje viene ocupar el lugar del amado: ahora se tratará del enamorado-amado, el *maestro de verdad*: el “más enamorado de la verdad”, el “más sabio en amor”, el que es “más fuerte que él mismo”⁵²⁶. Un nuevo pasaje, pues: de la virtud del muchacho a la sabiduría que toma cuerpo en el maestro. No se trata ya de la cuestión -ética- del respeto de la dignidad del otro, sino de la *cuestión ontológica del respeto y el cuidado de la verdad, en y por la que somos dignos en comunidad*. De ahí que el amor se dirija ahora a la sabiduría del maestro, tal es la consecuencia de una relación con la verdad: “En la relación de amor, y como consecuencia de esta relación con la verdad que en adelante la estructura, aparece un nuevo personaje: el del maestro, que viene a ocupar el lugar del enamorado, pero que por el dominio completo que ejerce sobre sí mismo invierte el sentido del juego, cambia los roles, plantea el principio de una renuncia a las *afrodisia*”⁵²⁷ y se convierte, para todos los jóvenes ávidos de verdad, en objeto de amor”⁵²⁸. Vemos así en las últimas páginas del *Banquete* a un joven Alcibiades, coronado de hiedra y violetas, embriagado y fuera de sí por amor a Sócrates, irrumpir en casa de Agatón⁵²⁹. Sus palabras son las de aquel que ha sido, *en el alma*, “herido y mordido por

⁵²³ Fedro, 256a.

⁵²⁴ Fedro, 255d.

⁵²⁵ Foucault, *op. cit.*, pág. 310, trad. cast., pág. 220.

⁵²⁶ *ibid.*, pág. 311, trad. cast., pág. 221.

⁵²⁷ Y ahora se tratará, en el verdadero amor, de la *verdadera afrodisia*, del verdadero deseo-placer, verdadero cuerpo, el que la verdad procura: el dominio de cuerpo de la libertad, el dominio del verdadero movimiento vital es el de la *relación con la verdad*.

⁵²⁸ *Ibid.*

los discursos filosóficos⁵³⁰: “Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho solo a mí, sino también a Cármide, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, mas bien, amado en lugar de amante⁵³¹. Las palabras de Sócrates desconciertan y enamoran: “En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor en estas y en otras cosas⁵³². “Así, pues, estaba desconcertado y deambulaba de acá para allá esclavizado por este hombre como ninguno lo había sido por nadie⁵³³. La relación con la verdad estructurará ahora la relación erótica, determinando el blanco del verdadero amor (ya no el honor del muchacho, sino la sabiduría del maestro) y erigiéndose en el principio de impide “ceder” a sí mismo⁵³⁴. Vemos, con Sócrates-Platón, abrirse un *nuevo dominio*⁵³⁵. Ya no el dominio de sí mismo en el enfrentamiento de dominios que el viejo juego amoroso supone y que el respeto a la dignidad y honor del otro garantiza, sino el dominio de la libertad como comunidad en el elemento verdaderamente erótico del cuidado y respeto de la verdad.

En cierta ocasión Foucault llama a este *verdadero amor* “pasión” y lo distingue del amor como “relación entre sujetos⁵³⁶. Deleuze se hace eco de esta distinción⁵³⁷. Según el amigo de Foucault ella no sería la de la constancia y la inconstancia, tampoco la de la homosexualidad y la heterosexualidad; se trataría, más bien, de dos *formas de individuación*: individuación por amor, la de personas o “sujetos”, e individuación por pasión, que reenvía a seres intensivos. Sería como si la pasión disolviese a las personas o sujetos, no en lo

⁵²⁹ Platón, *Banquete*, 212d.

⁵³⁰ *Banquete*, 218a.

⁵³¹ *Banquete*, 222a.

⁵³² *Banquete* 219a.

⁵³³ *Banquete*, 219e.

⁵³⁴ Foucault, *op. cit.*, pág. 312, trad. cast., pág. 221.

⁵³⁵ *Ibid.*, trad. cast., pág. 222.

⁵³⁶ Foucault, *Conversation avec Werner Schöter*, D.E, IV, 251-260.

indiferenciado, sino en un campo de intensidades variables y continuas, en un elemento de concentraciones de intensidad, de pliegues intensivos. No puede tratarse entonces de la identidad de existencias monolíticas e incomunicadas, extensivas y discontinuas, sino, por el contrario de un *algo* -indeterminable no indeterminado- variable, “siempre móvil”, en movimiento constante, pero no extensional, no dirigido hacia un punto determinado. Un *estado* precario, con momentos de fuerza y momento de debilidad, sin origen determinable: “no se sabe de donde proviene eso”; estado en el que no se es *sí mismo*, no tiene sentido serlo: “¿Qué es la pasión? Es un estado, algo que se viene encima, que se apodera de uno, que nos toma por los hombros, que no conoce pausa, que no tiene origen. De hecho no se sabe de donde proviene eso. La pasión llega así. Es un estado siempre móvil, pero que no va hacia ningún punto dado. Hay momentos fuertes y momentos débiles, momentos en los que se es llevado a la incandescencia. Eso fluctúa, eso balancea. Es una especie de instante inestable que se persigue por razones oscuras, quizá por inercia. Dicho estado busca en el límite mantenerse y desaparecer. La pasión se da todas las condiciones para continuar y, a la vez, se autodestruye. En la pasión no se es ciego, simplemente en esas situaciones de pasión no se es *sí mismo*. No tiene ya sentido serlo. Se ven las cosas completamente de otro modo.”⁵³⁸

El amor constituye una relación entre sujetos, pero la pasión remite a un *acontecimiento infrapersonal*, preindividual; la terrible fraternidad de la pasión no se da entre personas, sino entre algo innombrable, indeterminable: ¿que es Heathcliff en *Cumbres Borrascosas* -se pregunta Deleuze- ? ¿un lobo?⁵³⁹. La pasión implica modos o formas de subjetivación sin identidad y personalidad, espacios de subjetivación que no son los del sujeto, que no tienen la forma “este eres tu”, “este soy soy” o “Yo pienso”, sino la forma “hay pensar”, “hay vida”, “hay movimiento”, una idea, un pensamiento, un ser que piensa... Es decir, subjetivaciones como *acontecimiento*, no como sujeto.

⁵³⁷ Deleuze, *Conversaciones*, pág. 185-186.

⁵³⁸ Foucault, *Ibid.*, pág. 251.

⁵³⁹ Deleuze, *Conversaciones*, pág. 186.

Se entiende, entonces, que la subjetivación que implica la pasión o el verdadero amor -y que remite a lo que más arriba hemos llamado una compostura o un temple- no pueda referirse ni a un proceso de constitución del "sujeto", la *subjetivación del sujeto*, ni al trabajo permanentemente a recomenzar⁵⁴⁰ del sujeto autoconsciente, la tarea y la lucha infinita del sujeto por retomar en sí la exterioridad, el *sujeto como subjetivación*.⁵⁴¹ La subjetivación por pasión no remite a sujeto alguno, sino a un acontecimiento, una forma de vida, un modo de ser. Así, frente a la consideración de nuestra existencia como algo subyacente, dado de antemano, fijo, permanente y consistente, se impone aquella como forma o *modo* intensivo, ilocalizable en el tiempo y espacio extensionales. No hay entonces contradicción entre lo que se ha llamado la "muerte del hombre" y la subjetivación, pues ésta no implica un retorno al "sujeto". La subjetivación comporta más bien la muerte del hombre-sujeto, un determinado modo de ser hombre. Se trata de la *difuminación del sujeto*, no en lo indeterminado, sino en un campo de relaciones intensivas en que la existencia se define por grados y umbrales. No es de "hombre" de lo que se habla, pero tampoco sin más de la pura disolución en un afuera sin interioridad; se plantea la cuestión de un modo de ser mortal, precario: la existencia en el elemento erótico de la problematización filosófica entendida como práctica dialógica, donde la comunidad viene a ser una forma de vida; es la amistad como forma de vida en el elemento de una relación con la verdad.

2.5.1.4.4. Conclusión.

Lo que se ha ensayado aquí, y quizá en algunas ocasiones *en* contra de una lectura excesivamente literal, que impediría abrir el espacio de una problematización general⁵⁴² que, pensamos, atraviesa, ensambla y organiza unos escritos que no se dejan reducir a la facilidad de una serie de "etapas" inconexas o a una totalización unilateral, no es sino una lectura en que se ha

⁵⁴⁰ Se trata, como en Foucault, de "tarea infinita", más aquí la tarea, aunque infinita, es la del "sujeto".

⁵⁴¹ Se trataría aquí de uno de los despliegues de la *analítica de la finitud*, concretamente el del *cogito* y lo *impensado*.

⁵⁴² Se ha perseguido, más allá de los planteamientos particulares, una problematización general.

buscado delimitar la cuestión de una *ética general* en el pensamiento de Foucault. Así, se ha intentado establecer que:

1) La ética de los placeres es una *ética general*. Esta se refiere, por tanto, al *ser* o la *vida en general* -que es movimiento, cuerpo, deseo, placer y libertad-. No se trata de una ética particular referida a un determinado sector o región del ser: aquel del comportamiento sexual. Así las cosas, lo que se ha llamado *cuerpo-deseo-placer* se ha mostrado como lo constitutivo de la ética en general, como su ser o su materia, como la *substancia ética* en cuanto tal .

2) Lo que se ha llamado el temple o la compostura, el ser puro ajuste o forma (*crésis*) referido a un saber-estar (*phrónesis*), es decir, la *sophrosine* no se ha considerado como una *virtud particular*, sino como la virtud general de la libertad.

3) El deseo-placer que es “ser” de la libertad, *constitutivo* de la libertad es el de un saber, el de una relación con la verdad, es deseo-placer-cuerpo de verdad, verdadero amor o pasión ontológica.

Así pues, el ser constitutivo de la virtud-libertad ha quedado establecido como cuerpo-deseo-placer, aquel de una relación con la verdad, el verdadero cuerpo, el verdadero deseo, el verdadero placer. *Eros*, ese que es elemento de interpretación y comunicación, se concibe, pues, como *Logos*, como *Dia-logos*, como el *diá*, el entre, el a través del *logos*, que procura uniones inauditas, perplejidades, otros modos de ver, pensar y decir. Pues bien, y con esto se da un paso más, lo que aquí se ha llamado “ética” y distinguido de “moral” es lo mismo que *Pensar* , ser-pensar. El pensar es en Foucault la ética que se es, el *ethos* que remite al elemento erótico del discurso como conversación. Pero ello no significa que el pensar sea una forma o tipo de ética, sino que el pensar es *la* ética, la virtud de la libertad. Se hace necesario ahora analizar *qué quiere decir pensar*, así como las relaciones entre el pensar y la libertad. A ello

dedicaremos la segunda parte de este trabajo; pero antes quedan algunas cosas por decir acerca de la ética, una ética que es cuidado de sí, *epiméleia heautou*.

2.5.2. El cuidado de sí como tarea de la libertad.

2.5.2.1. Sujeto, verdad y epiméleia⁵⁴³.

La llamada de la libertad es reclamo de una cierta relación con la verdad, no de mero conocimiento, sino de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino a un *saber-ser* que implica y exige cierta *ocupación con uno mismo*: *ocúpate de tí mismo* y no sin más *conócete a tí mismo*; tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir las relaciones entre el sujeto y la verdad. Problematización, pues, que nos incumbe y toca, que concierne a una ontología de nosotros mismos y está referida al modo en que en la antigüedad occidental se plantea la cuestión de la verdad y el sujeto.

Lo que viene así a ponerse en cuestión a partir de un modo de pensar griego, helenístico y también romano -propio de la antigüedad occidental en general-, no es sino el *principio cartesiano* del sujeto y su conocimiento como *fundamento*, es decir, *nosotros mismos* en tanto que “Sujetos” del saber y de la acción: “Surgió así un momento preciso en el que el sujeto como tal se convirtió en un ser capaz de acceder a la verdad. (...)Basta con abrir los ojos, con razonar rectamente y mantener la línea de la evidencia sin abandonarla nunca, para ser capaz de acceder a la verdad. Y por tanto el sujeto no debe transformarse a sí mismo, sino que le basta con ser lo que es para tener en el conocimiento un acceso a la verdad que le está abierto por su propia estructura

⁵⁴³ Todo lo que en este apartado va a decirse acerca de las relaciones entre el cuidado, la verdad y el sujeto afecta a lo que puede llamarse la “forma general del cuidado en la antigüedad occidental”, que cabría reconocer en textos que se extienden desde el siglo V a C. al II d. C. Mas adelante se hablará exclusivamente de esa forma específica de cuidado que Foucault *hace suya*: el cuidado grecorromano de cuño estóico.

de sujeto”.⁵⁴⁴

Toda una serie de caminos o *pasajes*, que procuran desplazamientos y transformaciones, aquellos de la antigüedad -del *Alcibiades* de Platón⁵⁴⁵ a textos del siglo segundo después de Cristo-, vienen a problematizar este modo moderno de pensar que hace del sujeto de conocimiento *fundamentum absolutum inconcusus veritatis*. Así, vemos a partir del concepto de *epimeleia* o cuidado -no a partir de la idea del conocimiento como principio- articularse en la antigüedad las relaciones entre el sujeto y la verdad. Ello no viene a significar sin embargo la desatención a la cuestión del conocimiento, y sin duda la fórmula del oráculo de Delfos tan cara a Sócrates así lo atestigua, sino la integración del imperativo del conocimiento de sí en un marco más general de sentido.⁵⁴⁶ Así, entre el *conócete a tí mismo* y el *ocúpate de tí mismo*, que vemos a Sócrates tantas veces invocar, existiría una “relación de subordinación” (no de identificación), pues el conocimiento de uno mismo se concibe como un “caso particular de la preocupación de uno mismo, una de sus aplicaciones concretas”⁵⁴⁷.

Con el cristianismo primero y con el cartesianismo después, el principio de la *epimeleia* se verá relegado y paulatinamente olvidado⁵⁴⁸ - tanto como principio de acceso a la verdad como en tanto fundamento de una moral general- en favor del conocimiento de uno mismo. De este modo puede aparecer el cuidado a nuestros ojos como algo melancólico, que expresa

⁵⁴⁴ Foucault, M., *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., págs. 73-74.

⁵⁴⁵ “A partir de Platón (*Alcibiades*) se plantea la siguiente cuestión: ¿qué precio tengo que pagar para tener acceso a la verdad? Este precio está inscrito en el sujeto mismo bajo la forma de ¿qué trabajo debo realizar sobre mí mismo? ¿Qué elaboración debo hacer de mí mismo?, ¿qué modificación del ser debo efectuar para poder acceder a la verdad?, *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Subjectivité et vérité*, D.E., IV, pág. 213, trad. cast. en *O.E.* III, ed. cit., pág. 256.

⁵⁴⁷ *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., pág. 33.

⁵⁴⁸ Ahora bien, en ciertos autores y corrientes modernos cabe todavía encontrar los rastros de una “estructura de espiritualidad” y las cuestiones fundamentales de la *epimelía*: “Incluso en Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche encontramos todavía los rastros de la estructura de esta espiritualidad atravesada por la cuestión de ¿cómo tiene que transformarse el sujeto para abrirse un camino hacia la verdad? (tal es el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel). Se pueden encontrar también en el marxismo y en el psicoanálisis las cuestiones fundamentales de la *epimelía*.”, *Ibid.*, pág. 41.

egoísmo y repliegue, cargado en suma de connotaciones negativas y como un principio incapaz de fundamentar una moral para toda la sociedad⁵⁴⁹. Sin embargo durante mucho tiempo en la civilización occidental gozó de una significación enteramente positiva y constituyó el principio de los sistemas morales más estrictos de occidente. ¿Cuales son pues las razones de este desdibujamiento del problema del cuidado? Foucault señala dos razones para este abandono. Por una parte, el *cristianismo*, que habría retomado e integrado la ética rigurosa que se deriva del principio de la ocupación de uno mismo en el interior de una moral de la renuncia a uno mismo, estructurándola según la forma del Código . Por otra parte, y esta es según Foucault la razón más profunda, el abandono de este principio se habría debido a la propia *historia de la verdad*: “El cartesianismo ha puesto una vez más el acento en el conocimiento de uno mismo convirtiéndolo en una vía fundamental de acceso a la verdad”.⁵⁵⁰

Ello comportará el abandono de lo que se ha llamado *espiritualidad*, entendiendo por este término las búsqueda, la práctica y las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a la verdad: “Denominaremos por tanto espiritualidad al conjunto de estas búsquedas, prácticas y experiencias entre las cuales se encuentran las purificaciones, la ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar para tener acceso a la verdad”⁵⁵¹ . Foucault señala tres características de la espiritualidad así entendida. *En primer lugar*, la verdad no le es concedida al sujeto de pleno derecho, sino que éste ha de realizar todo un trabajo de transformación sobre sí para tener acceso a ella: “El propio sujeto está por tanto en juego ya que el precio de la verdad es la conversión del sujeto”⁵⁵² . *En*

⁵⁴⁹ *Ibid.*, pág. 36.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, pág. 37.

⁵⁵¹ *Ibid.*, pág. 38.

⁵⁵² *Ibid.*

segundo lugar, esta transformación del sujeto que implica la relación con la verdad se realiza a través del *eros*, entendido como el movimiento hacia la verdad a través del cual el sujeto se ve desgajado de su estatuto, y ello por medio de cierta *ascesis* sobre sí⁵⁵³. No basta entonces para esta modificación necesaria para acceder a la verdad un cambio de actitud de conciencia, o una reconducción de la mirada hacia sí mismo y se exigen todo un conjunto de actividades complejas y reguladas. *En tercer lugar*, el acceso a la verdad produce “un efecto de retorno sobre el sujeto”, es la verdad la que ilumina el sujeto, no el sujeto la verdad: “La verdad es lo que ilumina al sujeto, lo que le proporciona la tranquilidad de espíritu. En suma, existe en la verdad, en el acceso a la verdad, algo que perfecciona al sujeto, que perfecciona el ser mismo del sujeto y que lo transfigura”⁵⁵⁴. La relación con la verdad pues, no sólo exige, sino que tiene por consecuencia la modificación del propio modo de ser del sujeto.

Se ve pues cómo en esta concepción que exige la espiritualidad “un acto de conocimiento en sí mismo y por sí mismo nunca puede llegar a dar acceso a la verdad si no está acompañado, duplicado, realizado mediante cierta transformación del sujeto; no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto”⁵⁵⁵. No cabe entonces separar la cuestión del acceso a la verdad de ésta otra de las transformaciones necesarias e implicadas en el ser del sujeto, de la cuestión, por tanto, de la espiritualidad o la *epimeleia*: “Digamos esquemáticamente que, desde la antigüedad, la cuestión filosófica de ¿cómo tener acceso a la verdad? , y la práctica de la espiritualidad, en tanto que transformación necesaria del ser del sujeto que va a permitir el acceso a la verdad, constituyen dos cuestiones que pertenecen al mismo registro y que no pueden, por tanto, ser tratadas de un modo separado (...) la cuestión filosófica fundamental, interpretada en tanto que cuestión de la espiritualidad era la siguiente: ¿qué transformaciones son necesarias en el propio ser del sujeto

⁵⁵³ *Ibid.*, págs.38-39.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, pág. 39.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

para tener acceso a la verdad?”⁵⁵⁶.

Ahora bien, el cartesianismo, con el que la historia de la verdad habría entrado en la Edad moderna⁵⁵⁷, va a representar el abandono de la cuestión de la espiritualidad necesaria y, con ello, el abandono del problema de la transformación del sujeto. Se produce un cambio profundo en la concepciones de la verdad y del sujeto y por primera vez se concibe la relación con la verdad como de puro conocimiento, como una relación cognoscitiva que estaría fundada en una estructura del sujeto cognoscente conforme a la verdad: “la Edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento, es decir, a partir del momento en el que el filósofo o el científico, o simplemente aquel que busca la verdad, es capaz de reconocer el conocimiento en sí mismo a través exclusivamente de sus actos de conocimiento, sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser alterado o modificado”⁵⁵⁸. Tal concepción de la verdad y de su relación con el sujeto marca el inicio de *un análisis y de una analítica de la verdad*, que ha de distinguirse tanto de una hermeneútica medieval del sujeto como de una ética y estética de la existencia, donde la relación con la verdad vendría a constituir una ontología en relación con nosotros mismos. En efecto, ya no se trata del alma como el objeto de un discurso verdadero que habría de llevar a la purificación de los deseos (*hermeneútica del sujeto*), tampoco de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y no residía en él, una verdad que aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente reinaría soberanamente en él como un cuasi-sujeto (*ética y estética de la existencia*). Se trata, por el contrario, de la *verdad del y en el sujeto* en virtud de un “parentesco de esencia” o un “derecho de origen”⁵⁵⁹: “A partir de este momento preciso se puede decir que el sujeto es de tal naturaleza que es capaz de llegar

⁵⁵⁶ *Ibid.*, pág. 39-40.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pág. 40.

⁵⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁵⁹ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 362, trad. cast. en O.E., III, págs.284 -285.

a la verdad siempre y cuando concurren aquellas condiciones intrínsecas al conocimiento y extrínsecas al individuo que se lo permitan⁵⁶⁰. Se inicia así “otra etapa de la relaciones existentes entre la subjetividad y la verdad”⁵⁶¹, aquella marcada por la ausencia de cuestionamiento acerca del ser del sujeto.

Siendo así las cosas “la verdad ya no puede salvar al sujeto”. Es el sujeto quien ahora actúa sobre la verdad y no a la inversa. El saber, considerado mero resultado de la actividad cognoscitiva del sujeto, se muestra como algo que se acumula en un proceso social objetivo, aquel del progreso científico-cultural humano. Se ha roto definitivamente el lazo entre acceso a la verdad y exigencia de una transformación del ser del sujeto por el propio sujeto.⁵⁶²

2.5.2.2. El cuidado de sí como forma de vida.

Más que una *preparación* para la política o la vida en general, la forma específica de cuidado que ahora nos ocupa⁵⁶³ es, en sí mismo, vida, una *forma de vida*⁵⁶⁴ o actitud general, un *ethos* -en relación con la cosas, los otros, uno mismo-, un modo de ser y de comportarse. Nada más erróneo entonces que entenderlo como la necesaria labor previa en relación con algo acaso más fundamental (el gobierno de la ciudad, de los otros, el gobierno de la casa, de las cosas): el cuidado de sí es un *fin en si mismo*: ser, hacer de una vida cuidado, cuidado de sí, sí-cuidado. Se trata de un cultivo y una cultura de sí (*culture de soi*)⁵⁶⁵ incesante y polimorfa, una *paideia* que, irreductible a pedagogía, ha de durar la vida entera.

⁵⁶⁰ *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., pág. 40.

⁵⁶¹ *Ibid.*, págs. 40-41.

⁵⁶² Una ruptura que no se deberá a la relevancia que la ciencia adquirirá en la modernidad, sino a una fe y una teología fundamentales en relación con esta nueva concepción del sujeto y la verdad. El conflicto no es ciencia *versus* espiritualidad, sino espiritualidad *versus* fe/teología. *Ibid.*, pág. 41.

⁵⁶³ El cuidado de sí grecorromano de la época imperial y de cuño estóico, aquel que Foucault *hace suyo*, y que ha de distinguirse tanto del cuidado de la antigüedad clásica, como del propio de la ascética cristiana de la renuncia.

⁵⁶⁴ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 356, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 278.

⁵⁶⁵ Cfr. “La culture de soi” en *H. S.*, III (*Le souci de soi*), París, Gallimard, 2000, págs. 52-94, trad. cast., México, Siglo XXI, 1987, págs. 38-68.

No puede tratarse entonces ya de esa forma de ciudadano de sí al que el Sócrates de la *Apología*, en los gimnasios y en las calles, exhortaba, la *forma clásica* del cuidado que recibirá en el *Alcibiades* una de sus caracterizaciones más propias. No es esta, sin embargo, la forma ⁵⁶⁶ del cuidado que aquí fundamentalmente interesa, con su *función eminentemente política y pedagógica*, no obstante conviene realizar de la misma una breve caracterización con vistas a la determinación de la cuestión del cuidado como modo de ser. En efecto, “Alcibides se daba cuenta de que debía cuidar de sí, en la medida en que más tarde quería ocuparse de los otros”⁵⁶⁷. Existía aquí una estrechísima relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros; y ello hasta el punto de que no parecía posible un gobierno de los otros sin ese ejercicio de gobierno de sí que lo aseguraba y que resultaba de un cuidado de uno mismo que transcurría en la juventud de aquel que por nacimiento estaba destinado a gobernar. Se trata con ello siempre de la autoconservación de un sí mismo en la relación con los otros.

A partir de la arquitectura que el texto de la *República* deja traslucir, pueden establecerse tres tipos de relación entre la ética del cuidado de sí clásico y la política: una relación de finalidad en la *techné* de la política, una relación de reciprocidad en la ciudad, y una relación de implicación de esencia en la reminiscencia⁵⁶⁸.

En primer lugar, el cuidado tiene por fin la constitución de un sujeto político, “entendiendo por sujeto político aquel que sabe lo que es la política y que, por lo tanto, puede gobernar”⁵⁶⁹. Se trata siempre de ocuparse de uno mismo para convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros. Existe pues una *relación de finalidad* entre ocuparse de uno mismo y ocuparse de los otros.

⁵⁶⁶ El planteamiento *propriadamente platónico* del cuidado, que cabe reconocer en textos como el *Banquete* y el *Fedro*, supone, como más arriba hemos tratado de mostrar, un desplazamiento en relación con esta concepción clásica del cuidado de sí, que se hallaría, sin embargo, también presente en los textos de Platón como *La Apología*, *Alcibiades* o *La República*.

⁵⁶⁷ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 356, trad. Cast., O.E., III, pág.278.

⁵⁶⁸ *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., pág. 67.

En segundo lugar, existe una *relación de reciprocidad* entre cuidado de sí y cuidado de la ciudad, en el sentido de que al ocuparse uno de sí mismo procura el bien de la ciudad, y éste es, a su vez, el bien de aquel que forma parte de ella. “El cuidado de uno mismo encuentra, por tanto en el bienestar de la Ciudad su recompensa y su garantía. Uno se salva en la medida en que la ciudad se salva y en la medida en que se ha permitido a la Ciudad salvarse al ocuparse de uno mismo.”⁵⁷⁰ *En tercer lugar*, se da una relación de implicación de esencia entre el conocimiento de sí y el conocimiento de las leyes de la ciudad en la reminiscencia: “El alma descubre lo que es y lo que ha contemplado a través de la memoria y puede así remontarse hasta la contemplación de verdades que le permiten fundamentar de nuevo, con toda justicia, el orden de la Ciudad.”⁵⁷¹

En el cuidado grecorromano las cosas son bien distintas. Se pierde aquí esa funcionalidad política tan característica del periodo clásico y le es otorgada, por el contrario, una marcada *función ética*: ahora se cuida de sí, *para sí*⁵⁷². Cabe hablar entonces de “absolutización” del sí y de “autofinalidad” en el cuidado de sí⁵⁷³: el sí se convierte en el objetivo único y definitivo del cuidado: “Es una actividad que únicamente está centrada en si, es un actividad que no encuentra su realización o satisfacción -en el sentido fuerte del término- más que en si, es decir, en la propia actividad que uno ejerce sobre sí”⁵⁷⁴. Ahora bien, este fin único y definitivo no conlleva, como a primera vista pudiera parecer, algo así como un “encierro en sí mismo”, “actitud individualista” o “repliegue” en relación con el campo político y la relación con los otros⁵⁷⁵. Por el contrario se trata ahora, *por primera vez*, -si exceptuamos el caso de la erótica platónica esbozada en el *Banquete* y el *Fedro*- de una *autoafección en*

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pág. 66.

⁵⁷⁰ *Ibid.*

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *L'herméneutique du sujet*, D.E, IV, pág. 356, trad. cast., *O.E*, III, pág. 278.

⁵⁷³ *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., págs. 67-68.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, pág. 68.

⁵⁷⁵ *H.S.*, III, op. cit., págs. 59-60, trad. cast., págs. 41-42. Tal como el cuerpo replegado sobre sí que aparece en la portada de la edición española de *Le souci de soi* parece sugerir.

la que la relación con el otro se halla esencialmente implicada: el fin del cuidado no es ya ese poder sobre sí que es, al tiempo, poder sobre el otro, sino un poder sobre sí que implica de un modo necesario la relación con el otro⁵⁷⁶.

En efecto, las transformaciones políticas acaecidas en el mundo helenístico y romano pudieron inducir algunas conductas de repliegue pero sobre todo, de manera mucho más general y esencial, provocaron una *problematización* de la actividad política y del sujeto de esa actividad⁵⁷⁷: “no sería adecuado decir que la actividad política, en la reflexión moral, era mirada esencialmente bajo la forma de una alternativa simple: abstenerse o participar. Es cierto que la cuestión se planteaba bastante a menudo en términos semejantes. Pero esta alternativa misma correspondía a una problematización más general: ésta incumbía a la manera en que debía uno constituirse como sujeto moral en el conjunto de las actividades sociales, cívicas y políticas”⁵⁷⁸. No se trata, entonces, de un modo general y esencial en el pensamiento moral de la época, de la cuestión de una alternativa marcada por el desencanto consecuencia del supuesto desmoronamiento del campo político, sino, al hilo de las reestructuraciones y aumento de complejidad y extensión del juego político, de una *problematización del sí mismo y su estructura heautocrática*. Así, la ética tradicional griega del dominio de sí implicaba un lazo estrecho entre el poder que se ejercía sobre uno mismo, el que se ejercía en el marco de la casa, y el propio del espacio de una sociedad agonística, “y era la práctica de la superioridad sobre sí la que garantizaba el uso moderado y razonable que uno podía hacer de las otras dos”⁵⁷⁹. Pero ahora, a partir de la nueva organización del mundo helenístico y romano, las relaciones con las cosas, los otros y uno mismo “no pueden ya jugar de la misma manera”. El juego agonístico por el que se intentaba manifestar y asegurar la propia superioridad sobre los demás, “debe integrarse a un campo de relaciones de

⁵⁷⁶ De todo ello se hablara con detalle en un apartado ulterior. De momento analizamos tan sólo la cuestión del cuidado en su relación con el espacio político.

⁵⁷⁷ *H.S., III*, págs. 119-120, trad. cast., pág. 84.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, pág. 129, trad. cast., págs. 91-92.

poder mucho más vasto y complejo. De suerte que el principio de la superioridad sobre uno mismo como núcleo ético esencial, la forma general del "heatocratismo", está por reestructurarse"⁵⁸⁰. No se trata entonces de la desaparición de esta forma general de poder sobre sí, sino de la transformación de la estructura heatocrática del sujeto moral. Se produce ahora una disociación entre el poder que se ejerce sobre si y el que se ejerce sobre los otros: el poder sobre si ya no implica y asegura un poder sobre los otros. Ahora bien, sí implica una relación esencial con el otro: no hay autoafección, actividad sobre sí al margen de una relación con el otro, tal es la modificación en la estructura heatocrática del sujeto. La relación con el otro es ahora esencial a la estructura heatocrática del sujeto. De ahí que el pensamiento moral de la época no pueda expresar de un modo general y esencial encierro en sí o repliegue en relación con los otros; se trata más bien de una problematización del modo de ser del sujeto que mana de nuevas distribuciones. Ruptura o disociación, por tanto, entre poder sobre sí y poder sobre los otros -en el sentido de que el poder sobre sí que mana del cuidado ya no implica una dominación sobre los otros- reestructuración e intensificación de las relaciones de sí consigo, que no significan retirada hacia la esfera privada, tampoco exaltación de los valores del individuo en su singularidad, y apuntan, por el contrario, hacia "una crisis del sujeto o más bien de la subjetivación"⁵⁸¹

Función ética pues frente a función política de un cuidado de sí al que le es esencial la relación con el otro. Pero también *función crítica, terapéutica y de lucha* frente a la *función pedagógica* característica del cuidado en la época clásica. En efecto, ya no se trata de "ofrecer una "formación""⁵⁸², de sustituir o completar a la pedagogía. El cuidado ha dejado de concebirse como una práctica pedagógica o formativa que transcurre durante una cierta etapa de la vida (la juventud) y está destinada a individuos que gozan de un cierto *estatus*.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, pág. 130, trad. cast., pág. 92.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, pág. 131, trad. cast., pág. 92.

⁵⁸¹ *Ibid.*, trad. cast., pág. 93.

⁵⁸² *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 357, trad. cast., *O.E.*, III, pág. 279.

Se trata ahora de “un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida”⁵⁸³, de la *paidea* del hombre adulto y común que ha de ejercerse durante toda la vida, del cuidado no como “simple preparación momentánea para la vida”, sino como “forma de vida”⁵⁸⁴. Así, Seneca, que acude aún, pese a sus años, a recibir enseñanza, habla de un *saber como aprender*⁵⁸⁵, un aprender permanente, un *aprender a vivir durante toda la vida*: “hay que aprender todo el tiempo que dure la ignorancia; durante toda la vida, si damos crédito al proverbio, el cual no se aplica a ningún otro asunto con más exactitud que a este: hay que aprender la manera de vivir durante toda la vida. Con todo en la escuela enseñó también algo. ¿Me preguntas que enseñó? Que hasta un viejo tiene que aprender.”⁵⁸⁶ De ahí que aquellos a los que Séneca o Plutarco aconsejan no sean ya los jóvenes avidos o tímidos a los que el Sócrates de Jenofonte o Platón incitaban a ocuparse de sí mismos. Son hombres. Lucilio, por ejemplo, que era procurador en Sicilia cuando intercambia correspondencia con Séneca, tenía sólo unos años menos que éste⁵⁸⁷. Se entiende entonces por todo ello que la función pedagógica del cuidado tienda a borrarse. Se confirman ahora otras funciones.

a) Una *función crítica*. Frente al trabajo formativo, de constitución de hábitos y actitudes, se trata de un deshacerse de las malas costumbres o falsas opiniones adquiridas: “la práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del vulgo, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno”⁵⁸⁸. Se trata pues, frente a una labor de construcción, de un desmantelar todo el conjunto de hábitos que nos constituyen, que somos. Lejos entonces de un aprender a ser, se trata de un *desaprender (de-discere)*⁵⁸⁹ lo que se es, no un trabajo pedagógico de configuración del *ethos*, sino el *ethos*

⁵⁸³ *H.S.*, III, pág. 67, trad. cast., pág.47.

⁵⁸⁴ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 356, trad. cast., *O.E.*, III, pág. 278.

⁵⁸⁵ Cuidado como aprender permanente que implica, lo veremos enseguida, un cierto *desaprender*.

⁵⁸⁶ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, IX, 76, 3, Madrid, Gredos, 2000, vol. I, pág. 447.

⁵⁸⁷ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 68, trad. cast., pág. 48.

⁵⁸⁸ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 357, trad. cast., *O.E.*, III, pág.279.

como una tarea de problematización de esas constituciones, de esos modos de ser constituidos; *ethos*, por tanto, que no remite tanto a una formación cuanto a un cuestionamiento permanente. Se trata del peculiar modo de existencia que la crítica procura.

b) *Una función de lucha*; donde no se busca la formación de un hombre de valía, sino que el individuo se dote de las armas y el valor que le permitirán batirse a lo largo de toda la vida, estar a la altura de los acontecimientos.⁵⁹⁰

c) Finalmente, estrechamente vinculada con las dos funciones anteriores, *una función terapéutica*. En efecto, el cuidado se encontraría “mucho más próximo al modelo médico que al modelo pedagógico”⁵⁹¹ Así, según Plutarco, la medicina y la filosofía tratarían de un sólo y mismo campo: la región de la enfermedad (*pathos*). Ello vendría atestiguado por el hecho de que el término *pathos* se refiere indistintamente a las pasiones del alma, de las que se ocupa la filosofía, y a las enfermedades del cuerpo: “(*pathos*) se aplica lo mismo a la pasión que a la enfermedad física, a la perturbación del cuerpo que al movimiento involuntario del alma, y en un caso como en otro, se refiere a un estado de pasividad que para el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de los humores o de sus cualidades, y que para el alma toma la forma de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar”⁵⁹². De ahí que toda una serie de metáforas médicas sean utilizadas para referirse a las operaciones del cuidado del alma: cuidar, curar, amputar, escarificar, purgar, dar medicamentos, tónicos o calmantes...⁵⁹³ El cuidado no es tanto formación como curación, *cura*, una *paideia* de carácter más terapéutico que pedagógico. Así, Epicteto quería que su escuela no se considerara como un simple lugar de formación, sino como una consulta médica, un dispensario del alma: “Es un gabinete médico la escuela del filósofo; no debe uno al salir haber gozado, sino

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ *Ibid.*, trad. cast., O.E., III, pág. 279-280.

⁵⁹² *H.S.*, III, págs. 75-76, trad. cast., pág. 53-54.

haber sufrido"⁵⁹⁴. Del mismo modo Séneca escribe a Lucilio: "El que acude a la escuela de un filósofo, es necesario que todos los días obtenga algún provecho: que regrese a casa o más sano o más sanable."⁵⁹⁵ Por ello se reclama la necesidad de tomar conciencia de la propia condición como un estado patológico: se ostenta ante todo el título de enfermo. Epicteto reprochará que vengan a él no tanto para hacerse curar, sino para rectificar y corregir los juicios: "¿Queréis aprender los silogismos? Curad primero vuestras heridas; detened el flujo de vuestros humores, calmad vuestro espíritu"⁵⁹⁶

Correlativamente a este *cuidado-cura* de un alma de natural enferma se da un intenso y particular *cuidado del cuerpo*. El cuerpo objeto de atención no es ya el cuerpo joven y saludable que se trataba de formar mediante la gimnasia, sino aquel otro del que se ha de preocupar el adulto, "un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que a su vez amenaza al alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades"⁵⁹⁷ Cuerpo mortal, dolorido, enfermo, sufriente, como el de un Séneca ya entrado en años: "Los frecuentes catarros que te aquejan y las febrículas, resultado de los catarros prolongados que se han hecho crónicos, me producen un disgusto tanto mayor cuanto que yo tengo experiencia de esta clase de indisposiciones, de las que en sus comienzos no hice caso: todavía mi juventud podía resistir sus acometidas, y comportarse con denuedo frente a las enfermedades. Luego sucumbí y llegué a tal extremo que mi persona se consumía por la fluxión llegando a una delgadez extrema"⁵⁹⁸. Así, el punto de atención del cuidado no es el vigor de un cuerpo joven todavía por definirse, sino aquel en que los males del cuerpo y del alma pueden comunicarse e intercambiar sus malestares: "allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y

⁵⁹³ *Ibid*, págs. 76-77, trad. cast., pág. 54

⁵⁹⁴ Epicteto, *Conversaciones*, III, 23, 30, y III, 21, 20-24, cit. por Foucault en *op. cit.*, pág. 77, trad. cast., pág. 55.

⁵⁹⁵ Séneca, *Epístolas...*, XVII-XVIII, 108, 4, ed. cit., pág. 296.

⁵⁹⁶ Epicteto, *Conversaciones* II, 21, 12-22, cit por Foucault. en *op. cit.*, pág. 77, trad. cast., pág. 55.

⁵⁹⁷ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 79, trad. cast., pág. 56.

alimentan los defectos del alma”⁵⁹⁹ El cuidado se dirige pues “al punto de paso” de agitaciones y perturbaciones, al “punto de contacto” del cuerpo y el alma como “punto de debilidad del individuo”, donde alma y cuerpo *hacen cuerpo* y pierden su consistencia y resistencia propia, devienen *cuerpo mortal*. Se entiende entonces el *estilo* de este cuidado: “El temor al exceso, la economía del régimen, la escucha de las perturbaciones, la atención detallada al disfuncionamiento, la consideración de todos los elementos (estación, clima, alimentación, modo de vida) que pueden perturbar al cuerpo y a través de él al alma.”⁶⁰⁰

Pero lo más importante es que a partir de este paralelo (práctico y teórico) entre filosofía moral y medicina se hace una invitación “a reconocerse como enfermo o amenazado por la enfermedad”⁶⁰¹, una invitación a la experiencia de la enfermedad que nos constituye. No se trata entonces de reconocernos seres imperfectos, ignorantes, necesitados de corrección o formación, sino de la asunción de una condición, la de enfermos: “La práctica de sí implica que uno se constituya a los propios ojos no simplemente como individuo imperfecto, ignorante y que necesita ser corregido, formado e instruido, sino como individuo que sufre de ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello.”⁶⁰² El cuidado de sí implica -es, mana de y, al tiempo, tiene por fin-, pues, la experiencia de un “estado de necesidad” que no es la falta, sino la enfermedad: “Cada uno debe descubrir que está en estado de necesidad, que le es necesario recibir medicación y asistencia”. Epicteto hará de este estado de necesidad el punto de partida de la filosofía⁶⁰³: “He aquí finalmente el punto de partida de la filosofía: darse cuenta del estado en que se encuentra nuestra

⁵⁹⁸ Séneca, *Epístolas...*, IX, 78, 1, ed. cit., pág. 466.

⁵⁹⁹ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 79, trad. cast., pág. 56.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, págs. 79-80, trad. cast., pág. 57.

⁶⁰¹ *Ibid.*, pág. 80, trad. cast., pág. 57.

⁶⁰² *Ibid.*

⁶⁰³ El que este estado de necesidad o penuria se conciba como falta o enfermedad es decisivo para la determinación de la filosofía como actividad. Cuidado y curación de afecciones o construcción, formación y restaño.

parte principal. Después de haber reconocido su debilidad, ya no querrá uno ponerla al servicio de usos más importantes”.⁶⁰⁴

La instauración de esta relación de sí consigo como enfermo es aún más necesaria cuando se trata de las afecciones del alma, pues éstas a diferencia de las del cuerpo, no se anuncian con sufrimientos que se perciban; es más, no sólo permanecen durante mucho tiempo insensibles, ciegan también a quienes por ellas se ven aquejados: “Plutarco recuerda que los desordenes del cuerpo pueden detectarse en general por el pulso, la bilis, la temperatura, los dolores, y que además las peores enfermedades físicas son aquellas en las que el sujeto, como en la letargia, la epilepsia, la apoplejía, no se da cuenta de su estado. Lo grave, en las enfermedades del alma, es que pasan inadvertidas, o incluso que se las puede tomar por virtudes (la ira por valentía, la pasión amorosa por amistad, la envidia por emulación, la cobardía por prudencia). Ahora bien, lo que quieren los médicos es “que no esté uno enfermo; pero, si lo está, que no lo ignore””.⁶⁰⁵

Volviendo a la cuestión principal: función ética frente a función política del cuidado de sí propio del periodo helenístico y romano. No se trata entonces de la constitución de un sujeto político que ha de gobernar sobre los otros, sino de un sujeto ético vinculado esencialmente al campo político y la relación con los otros. Se trata, en este sentido, de un *sujeto ético-político*. Pero también, frente a la función pedagógica del cuidado de la época clásica, se trata ahora de una *paideia* que no tiene por fin una formación o un saber, una *paideia* que es aprender incesante, durante todo el tiempo y toda la vida, irreductible a saber, a la adquisición de conocimientos, y que implica siempre un desaprender lo que se sabe y es; ese aprender permanente que es desaprender. *Paideia* infinita⁶⁰⁶, que ha de entenderse, por ello mismo, como crítica, terapéutica y lucha incesantes contra *sí mismo*.

⁶⁰⁴ Epicteto, *Conversaciones*, cfr., II, 11, 1, cit. por Foucault en *op. cit.*, pág. 80, trad. cast., pág. 57.

⁶⁰⁵ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 80-81, trad. cast., págs. 57-58.

⁶⁰⁶ Pero no porque lo que haya por saber sea infinito e irreductible, sino por ser irreductible a saber.

El fin común de todas las prácticas del cuidado es una cierta conversión, una *conversión a sí* (*epistrophe eis heauto, conversio ad se*)⁶⁰⁷. La formula posee ciertamente un aire platónico, se trata de *epístrofe*, pero con una significación sensiblemente diferente a la platónica. Se alude con esta expresión sin duda a desplazamientos y modificaciones, a una cierta inversión, más aquí se trata de una inversión que no se mueve de su sitio, *in situ* (*retournement sur place*)⁶⁰⁸. Movimiento, pues, *paradójico*, muy diferente de aquel -platónico- por el que el alma se torna hacia sí misma, que es a la vez el “movimiento mediante el que su mirada es atraída hacia “lo alto” -hacia el elemento divino, hacia las esencias, hacia el mundo surpraceleste donde estas son visibles”⁶⁰⁹. Pueden distinguirse cuatro elementos en dicho movimiento: “alejarse de...(las apariencias); volver sobre sí (comprobar la propia ignorancia); realizar actos de reminiscencia; retornar a la patria ontológica (la de las esencias, la de la verdad y la del ser).”⁶¹⁰ En este movimiento el conocimiento de sí, que es también el de la verdad suprasensible, es lo decisivo y fundamental. Se trata de un conocimiento que es elevación hacia sí mismo y liberación del cuerpo y de lo sensible. Pues bien, frente a este movimiento cognoscitivo de elevación, en la conversión estoica el papel del conocimiento no es tan decisivo, y cobra mayor importancia la práctica, la ascesis y el ejercicio. Asimismo, la liberación no se refiere aquí al cuerpo, sino a los afectos, a todo aquello que no depende de nosotros⁶¹¹. Ya no se trata entonces de un movimiento que nos conduce a un lugar por completo diferente de aquel en el que estabamos, los desplazamientos y modificaciones conciernen aquí a los modos *habituales* de ver y hacer: se esta en lo mismo, pero de otra manera, el cambio no es de lugar, sino de actitud, de modo de estancia:

⁶⁰⁷ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 356, trad. cast., O.E., III, págs. 278-279, cfr. también, H.S., III, págs. 89-92, trad. cast., págs. 64-66 y *Hermeneutica del sujeto*, págs. 75-80.

⁶⁰⁸ *L'herméneutique du sujet*, Ibid.

⁶⁰⁹ Ibid.

⁶¹⁰ *Hermeneutica del sujeto*, ed. cit., pág. 75.

⁶¹¹ Ibid., pág. 75.

Modificación de la actividad. No se trata de abandonar cualquier otra actividad para consagrarse a la de uno mismo, sino de que en la misma actividad se halle siempre presente la relación de uno consigo mismo. La cuestión no es pues hacer otras^o cosas, sino hacerlas de otra manera, implicando la relación de sí consigo: “no es que haya que abandonar toda otra forma de ocupación para consagrarse entera y exclusivamente a uno mismo; pero en las actividades que hay que tener, conviene conservar en el ánimo que el fin principal que debemos proponernos ha de buscarse en nosotros mismos, en la relación de uno consigo mismo.”⁶¹²

*Desplazamiento de la mirada*⁶¹³. Este no se refiere a un cambio de objeto, sino a un cambio en la mirada misma; se miran las mismas cosas pero de otra manera. La diferencia es aquí de *curiosidad*, pero no aquella que es futilidad, la “curiosidad ociosa” de una mirada que se dispersa en las “agitaciones cotidianas” y la vida de los demás.⁶¹⁴, sino esa que evoca el cuidado y la solicitud que se tiene, no solo con lo que existe, también con lo que podría existir. *Curiosidad*, “un sentido agudizado de lo real”, “una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades admitidas y en mirar de otro modo las mismas cosas”.⁶¹⁵ Se trata de una mirada diferente, la de una relación de sí consigo en que las mismas cosas se tornan singulares y extrañas.

La conversión es entonces, sin duda, camino y *trayectoria*⁶¹⁶, pero, como se ve, hacia un cierto modo de relación de sí consigo que procura nuevos modos de hacer y de ver, otro modo de estancia como relación de sí consigo: “establecerse cerca de sí mismo, “residir en sí mismo” y permanecer allí”⁶¹⁷. La relación consigo constituye entonces “el término de la conversión y el objetivo

⁶¹² H.S., III, pág. 89, trad. cast., pág. 64.

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ *Ibid.*

⁶¹⁵ *Le philosophe masqué*, D.E., IV, pág. 108, trad. cast., O.E., III, pág. 222.

⁶¹⁶ H.S., III, pág. 90, trad. cast., pág. 64.

⁶¹⁷ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 356, trad. cast., pág. 279.

final de todas las prácticas de sí”⁶¹⁸. Uno es de sí, soberano sobre sí mismo, “más la experiencia que se forma en esta posesión no es simplemente la de una fuerza domeñada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno de sí mismo”⁶¹⁹. La experiencia de esta posesión no comporta aquí el dolor de la victoria sobre sí y “aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello sino que se complace consigo mismo.”⁶²⁰ Se trata del *placer sereno* que no va acompañado ni seguido de turbación alguna, de la gozosa alegría y serenidad que la relación de sí consigo otorga. Nada más lejano a este placer que la precariedad, violencia e incertidumbre de la furiosa *voluptas* que pone fuera de sí, placer “precario en sí mismo, minado por el temor de la privación y al que tendemos por la fuerza del deseo que puede o no encontrar cómo satisfacerse”⁶²¹. Frente a él, serenidad y permanencia, la alegría de morar cabe sí, tal es el objeto de un permanente aprender, *disce gaudere*, decía Séneca: “aprende a sentir el gozo. ¿Piensas, en este momento, que te privo de muchos placeres porque te alejo de los bienes de la fortuna, porque sostengo que debes rehuir los dulcísimos bienes de la esperanza? No, por el contrario, quiero que jamás te falte la alegría, quiero que ella se manifieste en tu casa y se manifestara a condición de que ella se halle dentro de ti.”⁶²².

2.5.2.3. El cuerpo mortal de los discursos. La relación con el otro (*autrui*).

Las prácticas -discursivas y no discursivas- liberan espacios de existencia, procuran serena dicha y morada, otorgan libertad. Se trata de *prácticas improductivas*; no son trabajo, sino creación de un espacio de *acción*: quehacer que no produce *nada más* que existencia. Cabe, entonces, *otro*

⁶¹⁸ H.S., III, *Ibid.*, trad. cast., pág. 65.

⁶¹⁹ *Ibid.*, pág. 90, trad. cast., pág. 65.

⁶²⁰ *Ibid.*, trad. cast., pág. 65-66.

⁶²¹ *Ibid.*, pág. 92, trad. cast., pág. 66.

⁶²² Séneca, *Epístolas morales...*, III, 23, 3, ed. cit., pág. 192.

tiempo, el tiempo de la *vacancia*⁶²³ y el *otium*, el verdadero *tiempo libre*. No se trata del tiempo en que no se hace nada, o en que, acaso, *no* se trabaja: descanso del y para el trabajo; no se trata de ese ocio encadenado a la esfera del trabajo y su tiempo, tiempo del no-trabajo que sigue siendo tiempo del trabajo, que pertenece a las distribuciones del tiempo propias del trabajo, descanso dominical del guerrero trabajador en que no se trabaja y se descansa para el trabajo. Frente a esta falta de tiempo libre, de *otium*, la que implica esta concepción del tiempo y la actividad como mero trabajo⁶²⁴, se ha de señalar que en la concepción romana del ocio éste designa “el tiempo que se pasa en ocuparse de uno mismo”.⁶²⁵ El *tiempo libre* es, entonces, el de una *ocupación*, el de un cuidado que es ocupación de sí consigo; reenvía, pues, a todo un dominio de actividades complejas y reguladas, con sus procedimientos y objetivos; es, por ello, y en éste sentido, un *tiempo lleno*⁶²⁶: “está poblado de ejercicios, de tareas, de prácticas, de actividades diversas”⁶²⁷; en él, sin embargo, *no pasa nada* que pudiera ser digno de mención, se hace más bien *el pasar*, se libera tiempo; es otra cotidianidad, un cierto demorarse y permanecer, quizá también otro aburrimiento, el que otorga tiempo. El tiempo libre implica pues algo más que el cuidado de una atención dirigida hacia sí mismo, exige *ocupación* consigo, *askesis*; pero entonces el cuidado, a su vez, “necesita tiempo”⁶²⁸.

Esta *askesis* se refiere a la adquisición de aquello que otorga serenidad

⁶²³ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 64, trad. cast., pág. 45.

⁶²⁴ Se trata de la concepción, imperante en la modernidad, de la actividad como trabajo, como producción, como *poiesis*, como actividad técnico-científica. Acaso sea el marxismo el botón de muestra más sobresaliente de esta concepción que hace del trabajo la esencia del hombre. Poco cambian las cosas si se establece, frente al trabajo, la pereza como lo definitorio de lo humano, la concepción sigue siendo la misma y la esencia de esta ociosidad natural sigue estando determinada desde el trabajo, como inactividad. Acaso ciertas preguntas pueden trastocar modos de ser, de pensar y de actuar: ¿todo lo que no es trabajo es inactividad? ¿Cabe, pues, pensar actividades que no son trabajo? ¿Por qué todo lo que no es producción, ha de concebirse como pereza o inactividad? Ello nos lleva a plantear la pregunta por la actividad, más radical que la pregunta por la esencia.

⁶²⁵ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 355, trad. cast., O.E., III, pág. 277.

⁶²⁶ Aunque, por otra parte, -lo veremos- *vacío* de acontecimientos, en el sentido de *actividades subjetivas*, aquellas que siendo dignas de mención especial, están, sin embargo, lejos de forjar un modo de ser.

⁶²⁷ *H.S.*, III, pág. 71, trad. cast., pág. 50.

y morada. El ejercicio ha de ser por ello racional, disciplinado y finalizado, como el de un atleta: “hemos de ejercitarnos como lo hace un atleta; éste no aprende todos los movimientos posibles, no intenta hacer proezas inútiles; prepara los movimientos que precisa en la lucha para vencer a los adversarios. De igual modo, no tenemos por qué hacer hazañas con nosotros mismos.”⁶²⁹ De ahí la desconfianza ante esos personajes que hacen valer los resultados maravillosos de su abstinencia, de sus ayunos o de su presciencia del porvenir. Se impone así una pregunta ¿qué es, entonces, lo rigurosamente *necesario para la vida*, aquello que procura *ethos*, un espacio en el que ser, en el cual afrontar lo real? Y la respuesta es: “Tenemos necesidad de “discursos”: de *logoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos razonables”.⁶³⁰ Se trata de equiparnos, de pertrecharnos de discursos, con los cuales, a partir de los cuales hacer frente a lo que nos adviene.

Surge ahora la cuestión de la *naturaleza*⁶³¹ de estos *discursos-morada*, de estos espacios de lenguaje necesarios para la vida. Otorgan formas de permanencia y serenidad de ser:

Son discursos que conciernen a lo que *somos*⁶³², son constitutivos, poseen un carácter ontológico, una función *ethopoietica*: son creación y transformación de un modo de ser. Ahí radica la *utilidad*⁶³³ de estos discursos para la vida: “no son, en modo alguno, un desciframiento de nuestro pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos”⁶³⁴, otorgan formas de existencia, nuevos modos de ser, procuran libertad. La utilidad de estos discursos para la vida no depende, entonces, de un contenido diferente “que sería el conocimiento de nosotros mismos y de nuestro interior”, “nos reenvía mas bien a otro funcionamiento del saber mismo de las cosas

⁶²⁸ *Ibid.*, pág. 70, trad. cast., pág. 49.

⁶²⁹ *l'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 359, trad. cast., O.E., III, pág. 282.

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*, pág. 360, trad. cast., pág. 282.

⁶³³ *Hermeneútica del sujeto*, ed. cit., pág. 77.

exteriores”⁶³⁵. Mismo saber, pues, con una función diferente. Conciérne a lo que somos, no porque revele nuestro más íntimo ser, porque sea un saber *sobre* nosotros mismos, que nos tenga a nosotros mismos por *objeto*, sino porque constituye existencia, “un saber que tiene por objeto las cosas, los dioses y los hombres; sin embargo, es un saber que tiene por efecto y función modificar el ser del sujeto.”⁶³⁶. En ese sentido, más que un saber sobre nosotros mismos, se trata de un *saber relacional*, a la vez asertivo y prescriptivo⁶³⁷, que conciérne a lo que somos en el ámbito de “nuestra relación con el mundo, en nuestro lugar en el orden de la naturaleza, en nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen”⁶³⁸.

Con ello se plantea una segunda cuestión, no la del contenido, sino la del *modo de existencia* de estos discursos: “La segunda cuestión que se plantea atañe al modo de existencia en nosotros de estos discursos verdaderos”⁶³⁹; quizá no en nosotros, sino *como nosotros*: la existencia de los discursos no es otra que la *nuestra*. Son discursos *a mano*, en mano, *encarnados*. Ello permite hacer frente a lo que se nos presenta⁶⁴⁰, habérmolas con lo que hay: “Hace falta que dichos discursos estén en nosotros a nuestra disposición. Los griegos tienen para esto una expresión corriente: *prókheiron ékhein*, que los latinos traducen: *habere in mano, in promptu habere*- tener a mano”⁶⁴¹. Son algo más que un contenido inactivo de conocimiento depositado en la memoria que, llegado el caso, podría llegar a actualizarse: *forman parte de uno mismo*. Existiendo, constituyendonos, son *pharmacon*⁶⁴², cuidado y

⁶³⁴ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 360, trad. cast., pág. 282.

⁶³⁵ *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., pág. 78.

⁶³⁶ *Ibid.*, pág. 80.

⁶³⁷ *Ibid.*, pág. 78.

⁶³⁸ *L'herméneutique du sujet*, *ibid.*

⁶³⁹ *Ibid.*, trad. cast., pág. 283.

⁶⁴⁰ Son auténticos *espacios de interpretación*. No cabe aquí una hermeneútica del sujeto, pero sí *el sujeto como realidad hermeneútica*. En este sentido, hemos hablado de *lo* hermeneútico (del sujeto), frente a *la* hermeneútica (del sujeto).

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² *Ibid.*

curación, remedio y formula de existencia, (sin duda también veneno, se ha de recordar la estructura dual del *pharmakon*), constituyen espacios saludables en los que respirar, lugares de vivificación y circulación de la sangre, de disolución de las capas endurecidas, de fluidificación de las solidificaciones, de las cristalizaciones, de las formas de ser reificadas. Son, con Séneca, “pensamientos saludables” que es preciso vincular, fijar al propio espíritu hasta que forman parte de nosotros mismos⁶⁴³.

Se ve cuan diferente es este movimiento de relación con la verdad de la *reminiscencia platónica*. En ella se trataba del movimiento por el que el alma se volvía sobre sí misma para encontrar su verdadera naturaleza. En el caso de Plutarco, Seneca o Marco Aurelio, se trata de una *verdad extraña y exterior*, recibida mediante la lectura, la enseñanza, el consejo⁶⁴⁴, y que ha de ser *asimilada, incorporada, interioridad* “hasta que se convierta en un principio interior, permanente y siempre activo de acción.”⁶⁴⁵ La verdad no se encuentra pues en el fondo de uno mismo, a través de un ejercicio de reminiscencia, y se precisa, más bien de una tarea de asimilación, de interiorización, muy distinta de cualquier búsqueda interior. De este modo, el movimiento de la verdad ya no es *retorno a sí*, es más bien *retorno del sí*, el de un cuidado de la verdad, el que ella procura. La cuestión no es entonces ni la del descubrimiento de la verdad en el sujeto, de modo que el alma fuera el lugar de residencia de la verdad por un derecho de origen, ni tampoco hacer del alma objeto de un discurso verdadero: ni la verdad *en* el sujeto, ni la verdad *sobre* el sujeto, “se trata por el contrario de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros”⁶⁴⁶. Ni analítica de la verdad, ni hermeneútica del sujeto, sino *ética y estética* de una existencia, aquella que se trama en los discursos, en que los

⁶⁴³ *Ibid*, pág. 361, trad. cast., pág. 283.

⁶⁴⁴ Se deja ya adivinar, a partir de aquí, la importancia de la relación con el otro en la relación con la verdad.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, trad. cast., págs. 283-284.

discursos son trama. De ahí que se trate también de *hermenéutica*; no, como se ve, de una hermenéutica del sujeto, sino del carácter hermeneútico del sujeto, del sujeto como realidad hermenéutica.

Con ello se plantean cuestiones técnicas y éticas referentes a la apropiación de los discursos verdaderos⁶⁴⁷:

El fin no es otro que la adquisición de esos discursos necesarios para hacer frente a lo que se presenta. Para que los discursos cumplan esa su función de *pharmacón*, de remedio y formula para la existencia, es necesario que estén siempre *a mano*, algo más que “colocados como en un armario de recuerdos”; han de estar implantados en el alma, “clavados en ella”, decía Séneca, formando parte de nosotros mismos: “En resumen, que el alma los haga no solamente suyos, sino que los haga sí misma.”⁶⁴⁸ . Es el cuerpo de los discursos, no un *corpus* doctrinal, su transformación en fuerzas y sangre⁶⁴⁹. Se plantea desde aquí la cuestión de la *incorporación*, la cuestión de la constitución de un espacio de acogida de los discursos. La *techne tou biou*, aprender el arte de vivir reclama toda una serie de ejercicios de aprendizaje y asimilación de los discursos donde la memoria, no como recuerdo, ni reminiscencia, sino como *memorización*⁶⁵⁰ juega un papel fundamental: una suerte de memoria que no reenvía a la verdad de uno mismo, productiva, creadora, *etopoietica*, memoria que otorga libertad de la existencia. Se reclama pues la *askesis* de una memoria fecunda:

a) *La escucha*. La verdad no sorprende en un decir dirigido, y se precisa por el contrario la escucha regulada para la adquisición de la verdad: “Mientras que Sócrates preguntaba y buscaba hacer decir lo que se sabía (sin saber que ya se sabía), para los estóicos, o los epicureos (como en las sectas

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pág. 362, trad. cast., págs. 284-285.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, pág. 361, trad. cast., pág. 284.

⁶⁴⁸ *L'écriture de soi*, D.E., IV, pág. 419, trad. cast., O.E., III, pág. 293.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, pág. 422, trad. cast., pág. 296.

pitagóricas), el discípulo ante todo ha de callar y escuchar. Encontramos en Plutarco, o en Filon de Alejandría, toda una reglamentación de la buena escucha (la actitud física que adoptar, la manera de dirigir la atención o el modo de retener lo que se acaba de decir)".⁶⁵¹

b) *La escritura*⁶⁵². Es la escritura como práctica de subjetivación de los discursos, como acción en que un *ya dicho* disperso e indeterminado gana cuerpo y determinación, temple y consistencia. La escritura, pues, como *escritura de sí*, una suerte de *escritura personal* muy distinta del diario íntimo: los *hypomnémata*, son espacios de recogimiento de los discursos, *cuadernos de notas* sobre las lecturas, las conversaciones y las reflexiones que se escuchan o que uno se hace a sí mismo y que debían ser leídos y releídos para reactivar y reactualizar sus contenidos⁶⁵³. Aquí lectura y escritura interactúan. Pero también la *correspondencia*, en ella se trata de un texto dirigido a otro (*autrui*) que da lugar a toda una escritura de sí, es, pues, también, como los *hypomnémata*, una suerte de escritura personal: escritura de si en la relación con el otro⁶⁵⁴.

C) El *retorno sobre sí* (*retour sur soi*), pero como ejercicio de memorización y asimilación de la verdad aprendida y recibida, como *autoexamen*, y no como retorno a la verdad de sí mismo: retorno pues sobre sí no como retorno a sí, sino como retorno del sí mediante la asimilación de una verdad recibida. Tal es el sentido técnico de la expresión *anakhóresis eis heauton* tal como Marco Aurelio la empleaba: "volverse a uno mismo y hacer el examen de las "riquezas" allí depositadas; se ha de tener en sí mismo una especie de libro que se relee de vez en cuando."⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 361, trad. cast., pág. 284.

⁶⁵¹ *Ibid.*

⁶⁵² *Ibid.*

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ Sobre la cuestión de la escritura de sí se insistirá un poco más adelante.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, págs. 361-362, trad. cast., pág. 284.

Estas prácticas, en las que los discursos ganan cuerpo, son *ejercicios regulados*. Hay en lo que concierne a la asimilación de los discursos toda una *técnica y una ética del discurso verdadero*. Procedimiento técnico y al tiempo deber moral, el del *silencio*: “Lo que se imponía al discípulo como deber moral, y como procedimiento técnico, era el silencio, un determinado silencio organizado que obedecía a un cierto número de reglas prácticas que implicaban también un cierto número de llamadas de atención, es decir, una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituyen toda una serie de ejercicios de subjetivación del discurso verdadero.”⁶⁵⁶

Pero la ética y la técnica de los discursos no sólo es imprescindible de cara a la asimilación de los discursos, se impone igualmente en orden a su transmisión. Sólo que ahora la cuestión en juego no es ya, como ocurría con la recepción de los discursos, la cuestión del silencio, sino *la palabra*. El problema de la transmisión sólo se planteará, por ello, en la perspectiva del *maestro*, de aquel que puede y debe pronunciar las palabras verdaderas: “qué decir, cómo decirlo, siguiendo qué reglas, que procedimientos técnicos, y a partir de qué principios éticos.”⁶⁵⁷ . “Justamente en el corazón de esta cuestión es donde encontramos la noción de *parresía*.”⁶⁵⁸ Al igual que hay una forma regulada de la recepción, hay también una forma de la transmisión del discurso verdadero, la *parresía*. Este término se refiere a la vez a la cualidad moral, (al *ethos*) y al procedimiento técnico para transmitir el discurso verdadero a quien tiene necesidad de él. No es trata de un procedimiento pedagógico, tiene, más bien, la forma de una *técnica de curación* en la que se ha de administrar un remedio⁶⁵⁹. Así, para que el discípulo-enfermo pueda recibir los cuidados necesarios, cuando es necesario, como es necesario y en las condiciones oportunas es precisa la *parresía* como la forma general del pronunciamiento del

⁶⁵⁶ *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., pág. 98.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ *Ibid.*, pág. 79.

discurso como cuidado y cura de la enfermedad, como remedio de existencia; Sólo a partir de esta forma de la *parresía* el discurso irrumpe como acontecimiento y afecta, vivifica, cura las afecciones, es cuidado y espacio abierto en el que respirar. La *parresía* es entonces forma de la apertura, de la materialidad, azar y discontinuidad del discurso como acontecimiento, forma de la *libertad* del decir: "Parresía etimológicamente significa decirlo todo; no obstante no significa exactamente decirlo todo, sino más bien la franqueza, la libertad, la apertura que hacen que se diga lo que hay que decir, como se quiere decir, cuando se quiere decir y bajo la forma que se considera necesaria".⁶⁶⁰

La *parresía*, como forma de transmisión del discurso verdadero, se distingue de la *adulación* y la *retórica*⁶⁶¹. La adulación impide que uno cuide de sí, es un discurso falso, mentiroso. En la retórica importa mas la persuasión que la verdad, tiene por función actuar sobre los otros para producir el mayor provecho de aquel que habla. En la *parresia*, el hablar franco, se ejerce también una acción sobre los otros, más aquí se trata de una acción que proviene de la generosidad de una abertura, al margen del interés del locutor, es *acción sin persuasión*, acción desinteresada, *favor*: "Al abrirse al otro ejerce sobre él sin duda una influencia, pero esta apertura proviene de la generosidad, no se plantea ningún interés respecto a su propio bienestar, cosa que no sucede en el caso de la retórica en donde el que habla pretende persuadir"⁶⁶². La acción es la de la libertad de los discursos.⁶⁶³

El fondo de la *parresía* es la adecuación entre el sujeto de la conducta y el sujeto de la enunciación. Se trata de un promesa, de un compromiso: "Decir

⁶⁶⁰ *Ibid.*, págs. 98-99

⁶⁶¹ *Ibid.*, pág. 99.

⁶⁶² *Ibid.*, págs. 99-100.

⁶⁶³ Nos movemos en el elemento de incertidumbre de los discursos, al margen de toda pragmática. El nivel es aquí ontológico, se trata de discursos fundamentales, constitutivos. No se trata entonces ni de lo que hacemos al decir (*dimensión ilocutoria* del lenguaje), ni de los efectos -no intencionados- del decir (*dimensión perlocutoria*). Se trata aquí del *decir que somos*: no de lo que hacemos al decir, o de lo que mi decir provoca como consecuencia, sino del decir que nos hace (y deshace).

lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje se corresponda con la conducta”⁶⁶⁴. Es esta adecuación lo que confiere a la *parresía* el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas requeridas y tradicionales, independientemente de los recursos de la retórica: “La *parresía*, el hablar franco, es esta forma esencial de la palabra del director, es una palabra libre, no sometida a reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en la medida en que debe adaptarse a la ocasión y la particularidad del auditor. Es una palabra que, por parte de quien la pronuncia, significa compromiso y constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de la conducta. El sujeto que habla se compromete, en el momento mismo en que dice la verdad, a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que une punto por punto al sujeto con la verdad que formula.”⁶⁶⁵. Uno se halla aquí comprometido en lo que dice, se trata de ese *discurso en acción* que tiene efectos beneficiosos sobre los otros; es generosidad, otorga libertad, cuidado de sí para los otros. Acción sin interés, la de la *palabra libre*.

Vemos cómo en torno al cuidado de sí se desarrolla toda una actividad de la palabra y de la escritura “donde se enlazan el trabajo de sí sobre sí y la comunicación con el otro (*autrui*)”⁶⁶⁶. Lejos pues de ser una práctica autista, un ejercicio en soledad, el cuidado de sí constituye “una verdadera práctica social”⁶⁶⁷: No hay cuidado de sí que no reclame relación con el otro, nadie es *nunca* lo suficientemente fuerte para salir por sí mismo del estado de estulticia en que se encuentra, “necesita -decía Séneca- que se le tienda la mano y se le saque de eso”⁶⁶⁸.

El cuidado de sí toma así soporte en estructuras sociales mas o menos

⁶⁶⁴ *Ibid.*, pág. 100.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pág. 100-101.

⁶⁶⁶ *H.S.*, III, pág. 72, trad. cast., pág. 51.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁶⁸ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 358, trad. cast, O.E., III, pág.280. Esta necesidad del otro no es accidental y pasajera, acaso mientras dure la formación del joven, sino esencial y permanente: “Este principio es cierto para los que empiezan; pero lo es también posteriormente y hasta el fin de la vida”, *Ibid.*

institucionalizadas⁶⁶⁹ : en organizaciones escolares estrictas, en la figura del consejero privado, que servía, en una familia o grupo, de consejero de existencia, de inspirador político, de mediador eventual en una negociación. Pero también, más allá de las escuelas y de las enseñanzas de los profesionales de la dirección de las almas, encuentra apoyo “en todo el haz de las relaciones habituales de parentesco, de amistad o de obligación”⁶⁷⁰. Se inserta así el cuidado en toda una serie de relaciones sociales preexistentes, dándoles una coloración nueva, un calor más grande, una nueva intensidad: “Pero sucede también que el juego entre el cuidado de sí y la ayuda al otro (*autrui*) se inserte dentro de un juego de relaciones preexistentes a las que da una coloración nueva y un calor mas grande. El cuidado de si -o el cuidado que se dedica al cuidado que los otros deben tener de si mismos- aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales”⁶⁷¹. Así, Séneca dirige un consuelo a su madre en el momento de su exilio. Su *correspondencia* con Lucilio intensifica, profundiza y perfecciona una relación preexistente entre dos hombres que no tienen gran diferencia de edad, y tiende a hacer de la guía espiritual “una experiencia común”⁶⁷². Séneca puede decir a Lucilio: “Te reclamo para mi, eres mi obra”. Pero para añadir enseguida: “Fui yo quien, habiéndome percatado de tu carácter, te exhorté, te infundí entusiasmo y no permití que avanzaras lentamente, antes bien te estimulé sin cesar. Y ahora hago lo propio, pero estimulando a uno que va ya lanzado y que me estimula a su vez”⁶⁷³. El cuidado de sí es entonces el de una *amistad perfecta*⁶⁷⁴, el de una esencial relación con el otro: “Por mi parte ya estoy cosechando el fruto cuando imagino que vamos a constituir una sola alma y que todo el vigor que se alejó de mi edad me lo devolverá la tuya”⁶⁷⁵. Y aquí cada uno en para el otro

⁶⁶⁹ H.S., III, *ibid.*

⁶⁷⁰ *Ibid.*, págs. 73-74, trad. cast., pág. 52.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pág. 74, trad. cast., pág. 52.

⁶⁷² *Ibid.*, trad. cast., pág. 53.

⁶⁷³ Seneca, *Epístolas morales a Lucilio*, IV, 34, 2, ed. cit., vol. I, págs. 238-239.

⁶⁷⁴ Foucault, M., H.S., III, pág. 75, trad. cast., pág. 53. De esta amistad perfecta habla Séneca en *op. cit.*, Cartas 109 y 15.

⁶⁷⁵ Séneca, *Epístolas morales...*, IV, 35, 2, ed. cit., vol. I, pág. 240.

“socorro permanente”⁶⁷⁶, *cuidado del otro*. Se trata de la esencial amistad de la relación con la verdad, la necesaria relación con el otro que anima la actividad del pensar, la *amistad en el corazón del pensamiento*: “Se pregunta uno, en efecto si el sabio debe tomar las decisiones sólo o si deberá recurrir a alguien para pedirle consejo. Esto último le es necesario hacer cuando se trata de asuntos civiles y familiares, por así decir, humanos; en éstos tienen necesidad del consejo ajeno, como lo tiene del médico, del timonel, del abogado y del instructor de un proceso. Por lo tanto, en ocasiones el sabio ayudará al sabio, pues lo aconsejará. Mas en relación con los bienes excelsos y divinos también le será útil, según hemos dicho, mediante la práctica común de la virtud y el intercambio de afectos y pensamientos”⁶⁷⁷

Se constituye de este modo todo un “servicio de almas”, esencial al cuidado de sí, que se realiza a través de relaciones sociales múltiples y “que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y un sistema de obligaciones recíprocas”⁶⁷⁸. Se entiende entonces que el *eros tradicional* desempeñe aquí “un papel a lo sumo ocasional”⁶⁷⁹ y que se trate de un tipo de relaciones para cuyo desciframiento “nuestras categorías modernas de amor y amistad son bastante inadecuadas”⁶⁸⁰. Se trata de la comunidad esencial, perfecta, en el elemento erótico del pensar, la amistad de la relación con la verdad: *filía* constitutiva, la del verdadero *eros*; amistad en el elemento del pensar.

Entre las diversas *prácticas eróticas*, -prácticas que procuran placer sereno y estabilidad, el de un auténtico deseo; actos de verdadera cópula, de *afrodisia*; prácticas de unión, de incorporación. Son vivificación y cuidado de los discursos: la escucha, la lectura, la escritura, el autoexamen, la meditación, la conversación...- merece atención especial la *escritura*. Sin duda la lectura

⁶⁷⁶ Foucault, M., *Ibid.*

⁶⁷⁷ Seneca, *Epístolas morales...*, XVII-XVIII, 109, 14, ed. cit., vol. II, págs. 314-315.

⁶⁷⁸ Foucault, M., *Ibid.*

⁶⁷⁹ *L'herméneutique du sujet*, D.E., IV, pág. 359, trad. cast., O.E., III, pág. 281.

constituye una etapa esencial para la incorporación de las verdades recibidas, pero tan importante como ella es la escritura; ésta resulta tan necesaria como la lectura: no hay cuerpo mortal de los discursos al margen de un ejercicio de escritura. De ello da testimonio Séneca en la carta ochenta y cuatro, enviada a Lucilio: “No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir a la vez a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a unidad”⁶⁸¹. Vemos aquí a la escritura desempeñar una “función *ethopoietica*”, otorga unidad y cuerpo a los pensamientos recibidos, juega “como un operador de la transformación de la verdad en *ethos*”⁶⁸². La escritura se muestra como un *modo de ser un cuerpo*⁶⁸³, en ella se gana un cuerpo en el que ser, es cuidado de sí.

La escritura así entendida, como práctica *ethopoietica*, como escritura de sí, tal como se muestra a través de los textos de los siglos I y II, se articuló en dos formas ya conocidas y utilizadas mucho antes para otros fines: los *hypomnémata* y la *correspondencia*⁶⁸⁴.

Los *hypomnémata* eran cuadernos individuales que servían de “ayuda-memoria”, “constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado, a la relectura y meditación ulteriores”⁶⁸⁵. Ahora bien, eran mucho mas que un mero apoyo para una memoria que flaquea, mucho más que un almacén de recuerdos dormidos al que se acude de vez en cuando, constituían un material y un marco para ejercicios que habían de ser realizados frecuentemente: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con los otros...Todo ello con un fin determinado: la

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ Seneca, *Epistolas morales* ..., XI-XIII, 84, 2, ed. cit., vol. II, pág. 51.

⁶⁸² Foucault, M., *L'écriture de soi*, D.E., IV, pág. 418, trad. cast, O.E., III, pág. 292

⁶⁸³ Vemos como el cuerpo es asunto de ética y ascética, es una forma de ser, un modo de vida que reclama prácticas múltiples.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, págs. 418-430, trad. cast., pág. 292-305.

vida de los discursos, su acción, su cuerpo. Los *hypomnēmata* eran entonces espacios de incorporación de un logos extraño y su práctica ganaba un cuerpo en el que ser; eran libretas que concurrían en la tarea de una constitución de sí, su fin no era otro que el de los discursos *ad manun*, en mano, encarnados, constitutivos: “ “A mano”, por tanto, y no simplemente en el sentido de que cabría recordárselos a la conciencia, sino en el de que se deben de poder utilizar, tan pronto como sea preciso en la acción”. Discursos, pues, en acción: “se trata de constituirse un *logos bioethicos*, un bagaje de discursos capaces de socorrer”⁶⁸⁶. Para ello los *hypomnēmata* resultan esenciales, “son una importante estación de enlace en esta subjetivación del discurso”⁶⁸⁷

Los *hypomnēmata* son pues una forma de escritura personal, son espacios en que uno resulta escrito, es escritura de sí. Ahora bien, su forma es muy distinta de la del diaria íntimo, la confesión o el relato de la experiencia espiritual: no son escritura sobre sí, ni “constituyen un relato de sí mismo”: “no tienen como objetivo hacer surgir a la luz del día los *arcana conscientiae* cuya confesión -oral o escrita- tiene valor purificador. El movimiento que pretende efectuar es inverso a éste: se trata, no de perseguir lo indecible, no de revelar lo oculto, no de decir lo no dicho, sino por el contrario, de captar lo ya dicho; reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí”⁶⁸⁸. El movimiento de la escritura no es entonces el de la revelación de un verdad oculta e interior, no dicha, una suerte de exteriorización de lo interior, de expresión. Se trata, por el contrario, de la constitución de un interior a partir de un absoluto exterior, un interior, por tanto, de lo exterior (y no a la inversa), una especie de pliegue o de doblez. El movimiento es, por tanto, de asimilación de lo extraño, aquel por el que los discursos llegan a ser sangre, huesos y carne. Viéndolo de otra manera, la escritura es acción de la composición, del temple, de la unidad y el cuerpo de

⁶⁸⁵ *Ibid.*, pág. 418, trad. cast., pág. 292.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, pág. 419, trad. cast., pág. 293.

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Ibid.*

los discursos; uno viene a ser, en la escritura, una *trama de discursos heterogeneos*, algo, por otra parte muy distinto de un relato de uno mismo.

Los *hypomnémata* transforman, entonces, los discursos en moradas de existencia, hacen de ellos *espacios de interioridad*, un medio en que cabe establecer una relación de sí consigo: "Tal es sin duda, el objetivo de los *hypomnémata*: hacer de la recolección del *logos* fragmentario y transmitido por la enseñanza, por la escucha o la lectura, un medio para el establecimiento de una relación de sí consigo mismo lo más adecuada y acabada posible".⁶⁸⁹ Ciertamente, para nosotros, modernos, esta forma de situarse en presencia de sí, de relación de sí consigo, es decir, a través de una ocupación con discursos intemporales y recibidos un poco de todas partes, no puede dejar de resultar extraña y paradójica; constituye sin duda una peculiar forma de subjetivación, una chocante constitución de sí por subjetivación de los discursos, una subjetivación *sin sujeto*.

Convendría ahora distinguir en esta tarea de subjetivación de los discursos verdaderos que es la práctica de los *hypomnémata* varias cuestiones:

En primer lugar. La *lectura*, y, por tanto, la relación con el otro, resulta imprescindible para la relación con una verdad que no cabe encontrar en el fondo de sí mismo. Ella constituye una suerte de *receptividad* de los discursos verdaderos, la forma en que éstos son recibidos, recolectados, tal como, por ejemplo, una abeja puede recolectar el néctar de una multitud de flores de variadas formas, colores y tonalidades: "la práctica de sí implica la lectura, pues nadie sería capaz de extraer todo cuanto hay en su propio fondo, ni de dotarse por sí mismo de los principios de razón que son indispensables para conducirse: como guía o como ejemplo, el auxilio de los otros es necesario"⁶⁹⁰.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, pág. 420, trad. cast., pág. 294

⁶⁹⁰ *Ibid.*

Uno hace el camino de la verdad como en litera y con ayuda de otros. Séneca escribe al respecto a Lucilio: “Estos viajes que sacuden mi indolencia considero que favorecen mi salud y mis estudios. Cómo contribuyen a mi salud, lo ves: puesto que el amor a las letras me vuelve perezoso y despreocupado del cuerpo, me ejercito con ayuda de otros. Te indicaré cómo aprovechan a mis estudios: no he renunciado a mis lecturas. Son, en verdad, necesarias, según creo, para no contentarme sólo con mi trabajo; luego para que, al enterarme de los hallazgos de otros, examine lo que se ha descubierto y piense en lo que queda por descubrir. La lectura alimenta el espíritu y lo recrea cuando está fatigado por el estudio, aunque no sin algún estudio.”⁶⁹¹

En segundo lugar. “Es necesario no dissociar la lectura y escritura”⁶⁹². Séneca insiste en este punto: “No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer (...) Hay que acudir, a la vez, a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad”⁶⁹³. La escritura sin lectura se agota en un vacío ejercicio de forma: “aflojará las fuerzas -dice Séneca- hasta agotarlas.”. Pero la lectura sin escritura dispersa en un trabajo sin frutos que “enervará y desvirtuará” las fuerzas.⁶⁹⁴ “Disipa la multitud de libros”⁶⁹⁵ y, lejos de curarla, corre el riesgo de favorecer la “fluctuación e inestabilidad” de la *stultitia*: “Mas evita este escollo: que la lectura de muchos autores y de toda clase de obras denote en ti cierta fluctuación e inestabilidad. Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos

⁶⁹¹ Séneca, *Epístolas morales*..., XI-XIII, 84, 1, ed. cit., vol. II, pág. 51.

⁶⁹² Foucault, M., *L'écriture de soi*, D.E., IV, *Ibid.*

⁶⁹³ Séneca, *Epístolas morales*..., XI-XIII, 84, 2, vol. II, pág. 51.

⁶⁹⁴ El paralelismo kantiano resulta inevitable y fuctífero. Lectura y escritura viene a ser algo así como la intuición y el concepto indisociables de un conocimiento *fundamental*, constituyen las dos caras o aspectos (ofrecidos en distintos respectos de consideración -lógico y estético-) de una misma cosa: el conocimiento sintético *a priori*, el saber constitutivo, la ontología histórica de nosotros mismos. Así, la síntesis ontológica -se ha de recordar, es la cuestión en juego-, reenvía a un conjunto de prácticas ascéticas: lectura y escritura, conversación, meditación y autoexamen; también, procedimientos de prueba con uno mismo que son conocimiento de sí, y ciertos ejercicios físicos, realizados siempre sin exceso (cfr., Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 71, trad. cast., pág. 50). Todo ello viene a hacer de los discursos *ethos*, conforman un espacio de libertad, la del juego irreductible del ser y el lenguaje, la de una relación con la verdad. No nos hemos desviado pues de la cuestión principal: “libertad”, “verdad” y “juego ontológico”.

⁶⁹⁵ Seneca, *Epístolas morales*..., I, 2, 3, ed. cit., vol. I, pág. 98.

grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma. No está en ningún lugar quien está en todas partes. A los que pasan la vida en viajes les acontece esto: que tiene múltiples alojamientos y ningunas amistades. Es necesario que acaezca otro tanto a aquellos que no se aplican al trato familiar de ingenio alguno, sino que los manejan todos al vuelo y con precipitación⁶⁹⁶. La escritura viene en este punto a establecer descanso y morada, placer sereno, hace miel de los discursos recolectados, por ella éstos adquieren consistencia, cuerpo y unidad, por ella se asimila su alimento, “se convierten en fuerza y sangre”: “Asimilemoslos; de otra suerte irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia. Prestémosles fiel asentimiento y apropiémonos de ellos para que resulte una cierta unidad de muchos elementos”⁶⁹⁷. Hemos de ser pues en el trabajo de los discursos como las abejas “que revolotean de aquí para allá y liban las flores idóneas para elaborar la miel; luego el botín conseguido lo ordenan y distribuyen por los paneles”⁶⁹⁸. La escritura viene a ser el modo de “recoger la lectura hecha y de recogerse en ella”⁶⁹⁹. En este sentido es un “ejercicio de razón” que se opone a la *estultitia* de la lectura infinita. Ella no sólo se caracteriza por la agitación del espíritu, la inestabilidad y el cambio de opiniones y voluntades y, por consiguiente, por la fragilidad ante lo que se presenta, vuelve también el espíritu hacia el porvenir incierto, “lo torna curioso de novedades y le impide darse un punto fijo en la posesión de una verdad adquirida”⁷⁰⁰. La escritura se opone a esta dispersión “estableciendo elementos adquiridos y constituyendo en cierto modo “un pasado” hacia el que siempre es posible volver y retirarse.”⁷⁰¹ Lo *hypomnēmata* vienen así a contribuir al avío de un espacio de morada y de placer sereno; lejos de la inquietud permanente del espíritu volcado hacia la incertidumbre del porvenir, orientan hacia la meditación de un pasado que en el ejercicio de su apropiación resulta vivificado y renovado,

⁶⁹⁶ *Epístolas morales*, I, 2, 2, ed. cit., vol. I, ibíd.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, XI-XIII, 84, 7, ed. cit., pág. 53.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, XI-XIII, 84, 3, ed. cit., pág. 51.

⁶⁹⁹ Foucault, M., *L'écriture de soi*, D.E., IV, pág. 420, trd. Cst., O.E., III, pág. 294.

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ *Ibid.*, trad. cast., pág. 295.

posible en suma; espacio de existencia, *vida*.

En tercer lugar. Los *hypomnémata* tienen por finalidad una cierta unidad, buscan *contrarrestar la dispersión* de la estulticia (que la lectura, sin el temple de la escritura, favorece). Sin embargo, se trata también con ellos de “una práctica regulada y voluntaria de la disparidad y lo disparatado (*disparate*). Es una elección de elementos heterogéneos”⁷⁰². Se persigue una composición heterogénea en la que la homogeneidad de ciertas unidades, como son las de la “obra” y la “doctrina” de escuela, resulta disparatada, echada a perder. Así, ni fragmentación absoluta de los discursos, ni unidad homogénea y cerrada, sino síntesis de lo diverso, *composición de lo heterogéneo*. Con ello los *hypomnémata* contribuyen a la constitución de genuinos *dispositivos de libertad*⁷⁰³, que son libertad, de apertura de nuevas posibilidades. El arte de la escritura de sí es entonces el de la “verdad diferente y disparatada (*disparate*)”⁷⁰⁴, apropiada y recreada. Séneca conocía bien este arte de sí: “Es propio de estómago hastiado degustar muchos manjares, que cuando son variados y diversos indigestan y no alimentan. Así, pues, lee siempre autores reconocidos y, si en alguna ocasión te agradare recurrir a otros, vuelve siempre a los primeros. Procúrate cada día algún remedio contra la pobreza, alguno frente a la muerte, no menos que frente a las restantes calamidades, y cuando hubieres examinado muchos escoge uno para meditarlo aquel día. Esto es lo que yo mismo hago también; de los muchos pasajes que he leído me apropio alguno. El de hoy es éste que he descubierto en Epicuro (pues acostumbro a pasar al campamento enemigo no como tráfuga, sino como explorador)”⁷⁰⁵.

En cuarto lugar. Esta disparidad deliberada no excluye la unificación. Esta se opera *en el propio escritor* a través del acto de la escritura, lectura y relectura de los *hypomnémata*; ella es articulación y constitución de un cuerpo

⁷⁰² *Ibid.*, pág. 421, trad. cast., pág. 295.

⁷⁰³ Se reescribe desde aquí el concepto de dispositivo, entendido como conjunto de elementos heterogéneos.

⁷⁰⁴ *Ibid.*

de los discursos y, al tiempo, unificación de aquel que escribe: "esta (unidad) no se efectúa en el arte de componer un conjunto: se debe establecer en el propio escritor como resultado de los *hypomnēmata*, de su constitución (y, por tanto, en el gesto mismo de escribir), de su consulta (y, por tanto, en su lectura y relectura)." ⁷⁰⁶ Conviene pues distinguir dos procesos inversos.

Por una parte, en la escritura se produce la articulación de los fragmentos de discursos recogidos en la lectura, la *unificación de discursos heterogéneos*, "mediante su subjetivación en el ejercicio de la escritura personal". La escritura funciona de este modo como ese ejercicio de asimilación de los discursos en que éstos llegan a ser, ganan cuerpo, vienen a adquirir solidez, a ser carne y huesos. Constituye pues la sangre de los discursos y resulta reclamada como *trabajo de incorporación* de los mismos; a su través se gana un cuerpo de discursos múltiples, algo más que un *corpus* doctrinal, "fuerza y sangre" de los discursos en el espacio de la escritura personal: "El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un "cuerpo" (...) Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino -de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión- como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída "en fuerza y sangre" (*in vires, in sanguinen*). Viene a ser en el propio escritor un principio de acción racional" ⁷⁰⁷

Pero, *por otra parte*, se trata también, en este trabajo circular de escritura, lectura y relectura de los cuadernos de notas, de la *constitución de una identidad*. No solo pues de la vida de los discursos, sino también de la propia vida: "el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas" ⁷⁰⁸. No se trata entonces, en estos cuadernos, de

⁷⁰⁵ Séneca, *Epístolas morales...*, I, 2, 4 -5, ed. cit., vol. I, pág. 99.

⁷⁰⁶ Foucault, M., *L'écriture de soi*, D.E., IV, pág. 422, trad. cast., pág. 296.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*

escribir acerca de lo que se recuerda de un autor, a fin de que éste pueda ser reconocido. No es de calcos de lo que se trata, de la elaboración de retratos reconocibles, pero muertos, sino de la constitución de la propia alma en el ejercicio de una escritura que reclama e implica también lectura y relectura⁷⁰⁹. Uno se ha de asemejar a sus maestros tal como un hombre se asemeja a los suyos, no como un retrato se asemeja a un modelo. Séneca escribe: "Aunque se aprecie en ti la semejanza con algún maestro que ha calado profundamente en tu alma por la admiración, quiero que te asemejes a él como un hijo, no como un retrato. El retrato es un objeto sin vida"⁷¹⁰. Así como un rostro muestra un *aire de familia*, así también se ha poder reconocer en la identidad forjada mediante la escritura la *filiación* de unos pensamientos: "Mediante el juego de las lecturas escogidas y la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual."⁷¹¹ Vienen así a concurrir en uno múltiples voces, entre las que no cabe distinguir ninguna individual. Todo viene a ser aquí cuestión de armonía y buena composición. En el juego de la lectura y la escritura la existencia se constituye como un *coro*⁷¹², múltiples y diversas voces que, sin embargo, son sólo uno: "¿No ves, acaso, de cuán diversas voces se compone un coro? Sin embargo, de todas resulta uno sólo. En él una es aguda, otra grave, otra media, las femeninas, se suman a las viriles, acompaña el son de las flautas, resultan imperceptibles la voces individuales, se impone el conjunto."⁷¹³

Junto a los *hypomnémata*, la *correspondencia* constituye la otra modalidad de *escritura de sí*. Así, "los cuadernos de notas, que, en sí mismos, constituyen ejercicios de escritura personal, pueden servir de materia prima para textos que se envían a otros. En cambio, la misiva, texto por definición destinado a otro (*autrui*), da lugar también al ejercicio personal"⁷¹⁴. La carta no

⁷⁰⁹ *Ibid*, págs. 422-423, trad. cast., pág. 297.

⁷¹⁰ Séneca, *Epístolas morales...*, XI-XIII, 84, 8, ed. cit., vol. II, pág. 53.

⁷¹¹ Foucault, M., *Ibid*, pág. 423, trad. cast., pág. 297.

⁷¹² *Ibid*.

⁷¹³ Seneca, *Epístolas morales...*, XI-XIII, 84, 9, ed. cit., vol. II, pág. 53.

⁷¹⁴ Foucault, M., *L'écriture de soi*, D.E., IV, pág. 423, trad. cast., O.E., III, pág. 297.

sólo actúa sobre aquellos que la reciben, cumple también un papel de reactivación e interiorización en el remitente de un conjunto de discursos vitales. Constituye de este modo un auténtico *servicio de alma*⁷¹⁵, con efectos beneficiosos, no sólo para el destinatario que las lee y relee, también, en el *gesto mismo de su escritura*, para aquel que las escribe⁷¹⁶. El consejo que Séneca envía a Lucilio en la carta séptima constituye toda una descripción del tipo de relación con el otro que esta *correspondencia de sí* establece: “Recógete en tu interior cuanto te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor; acoge a aquellos que tú puedes mejorar. Tales acciones se realizan a un tiempo y los hombres, enseñando, aprenden.”⁷¹⁷

Pero hay algo más. La correspondencia conduce a la abertura de un espacio de genuina libertad, aquel en que la *filia* ha devenido *constitutiva de sí*. La correspondencia intensifica y profundiza una relación preexistente de amistad, tendiendo a hacer del cuidado una “experiencia común”⁷¹⁸. De este modo, el que era exhortado, aconsejado y consolado, en el curso de la correspondencia, llega a exhortar, aconsejar y consolar: “Pero también puede ocurrir que el servicio del alma prestado por el escritor a su comunicante le sea restituído en la forma de “consejo-respuesta”; a medida que quien es dirigido progresa, llega a ser más capaz de dar a su vez consejo, exhortación, consuelo a quien se ha propuesto ayudarlo: la dirección no se mantiene durante mucho tiempo en un único sentido; sirve de marco de intercambios que la ayudan a tornarse más igualitaria”⁷¹⁹. La respuesta llega a ser consejo, un *verdadero corresponder*; se ha abierto el espacio de una genuina correspondencia. La dirección es ahora recíproca y la relación con el otro se torna *amistad perfecta*, “en la que cada uno de los dos será para el otro auxilio permanente”, “ayuda inagotable”⁷²⁰.

⁷¹⁵ *Ibid.*, pág. 424, trad. cast., pág. 299.

⁷¹⁶ *Ibid.*, pág. 423, trad. cast., pág. 297.

⁷¹⁷ Séneca, *Epistolas morales...*, I, 7, 8, ed. cit., vol., I, pág. 116.

⁷¹⁸ Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 74, trad. cast., pág. 53.

⁷¹⁹ *L'écriture de soi*, D.E., IV, págs. 424-425, trad. cast., 299.

⁷²⁰ *Ibid.*, pág. 425, trad. cast., pág. 299.

Sin embargo, la correspondencia no es sólo una variante del ejercicio de sí, esta vez a través de la relación con el otro, “la simple prolongación de la práctica de los *hypomnémata*”⁷²¹, es, también, un *modo de manifestarse* ante uno mismo y los demás: “la carta hace “presente” al escritor ante aquel a quien se dirige”.⁷²² Y una presencia que es algo más que la presencia diferida o mediata del amigo, a través de unas informaciones sobre su vida, sus actividades, éxitos y fracasos, algo más que un retrato. En las cartas el *amigo mismo* está presente, procuran una suerte de “presencia inmediata”, “casi física”⁷²³, otorgan su rostro, sus verdaderos rasgos. Así Séneca escribe: “Te agradezco que me escribas con frecuencia, pues de la única forma que puedes te me das a conocer. Jamás recibo tu carta sin que estemos en seguida juntos. Si los retratos de los amigos ausentes nos resultan gratos porque renuevan su recuerdo y aligeran la nostalgia de su ausencia con falaz y vano consuelo, ¡cuanto más gratas nos resultan las epístolas, que nos procuran las huellas auténticas del amigo ausente, sus auténticos rasgos! Porque la mano del amigo impresa en la epístola brinda lo que sabe muy dulce en su presencia: el reconocerlo.”⁷²⁴ “Escribir es, por tanto, “mostrarse”, hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro”.⁷²⁵ El *mirar por otro* viene así a constituirse en *juego de miradas*, la carta habilita “un cara a cara” : “Y por ello hay que entender que la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe se siente mirado) y un manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de uno mismo.”⁷²⁶ La correspondencia constituye así un espacio subjetivación y objetivación simultáneas⁷²⁷, de constitución de sí y de presencia, de acción y de pasión, de *ex-posición*, en suma: “La carta que, en tanto que ejercicio, trabaja en la

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ Séneca, *op. cit.*, IV,40, 1, ed. cit., vol. I, págs. 251-252.

⁷²⁵ Foucault M., *Ibid.*, trad. cast., pág. 300.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ Recordemos, una vez más, el concepto de “problematización”. En el juego de lo verdadero y de lo falso nos constituimos como *objeto* para el pensamiento.

subjetivación del discurso verdadero, en su asimilación y en su elaboración como “bien propio”, constituye también a su vez, una objetivación del alma.”⁷²⁸ Uno en la carta se abre a la mirada del otro: “hemos de vivir -dice Séneca- como si nos hallásemos en público”⁷²⁹. La correspondencia constituye así un espacio de afección y abertura de la existencia, por ella la existencia sangra, tiene cuerpo y es vida; la correspondencia es creación de libertad ex-sistencial, apertura de la existencia, otorga una genuina comunidad en el corazón del propio pensamiento: “Con la misiva uno se abre a la mirada de los otros y se sitúa al correspondiente en el lugar del dios interior. Es una manera de entregarnos a esa mirada de la que cabe decir que está sumergiéndose en el fondo de nuestro corazón (...) en el momento en que pensamos.”⁷³⁰. De este modo la correspondencia viene a constituir una práctica de *introspección*, no entendida como un desciframiento de sí por sí mismo, sino como “una apertura que se da al otro sobre sí mismo”⁷³¹.

Se entiende a partir de aquí la necesidad del *trabajo del estilo*, del *cuidado de las palabras* en la correspondencia, *que es* la correspondencia misma; en ello se juega nuestra existencia. Así, el estilo habrá de ser “simple”, libre en la composición, sobrio en la elección de palabras, dado que cada cual ha de revelar en él su alma”⁷³²

Pero, quizá, lo más interesante de la correspondencia sea que en esta peculiar forma de escritura de sí cabe encontrar la primera muestra histórica de algo así como un *relato de sí* (*récit de soi*). Un relato de sí, por otra parte, muy distinto del “relato de sí mismo (*soi-même*) como sujeto de acción”⁷³³ en relación con los amigos y los enemigos, con los sucesos dichosos y desgraciados, que cabe encontrar, por ejemplo, en las cartas de Cicerón. El

⁷²⁸ *Ibid.*, pág. 426, trad. cast., pág. 300.

⁷²⁹ Séneca, *op. cit.*, X, 83, 1, ed. cit., vol. II, pág. 39.

⁷³⁰ Foucault, M., *Ibid.*

⁷³¹ *Ibid.*

⁷³² *Ibid.*

⁷³³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 301.

relato de sí es aquí, por el contrario -en Séneca, también en Marco Aurelio-, el relato de una “relación consigo mismo (*le récit de soi est le récit du rapport à soi*)”⁷³⁴. Pues bien, en este relato en que viene a constituirse un sí como relación de sí consigo con el otro cabe distinguir dos elementos importantes, “dos puntos estratégicos”: las interferencias del cuerpo y el alma y las actividades del ocio, *el cuerpo y los días*.⁷³⁵

Se trata en estas cartas de un relato muy distinto de aquel del sujeto pleno de actividad, del sujeto carente de cuerpo, precisamente en virtud de su absoluto vigor y salud. Este relato de sí es el de un *cuerpo presente*, frágil, amenazado y minado de miserias. La atención se centra en las interferencias entre el cuerpo y el alma, en los puntos de debilidad del individuo, en el *cuerpo del pensamiento*, en su materialidad. Más que de las acciones del sujeto en relación con los otros o en relación con los sucesos se trata del relato de las *pasiones*, de sus *impresiones*: “descripción detallada de las sensaciones corporales, de las impresiones de malestar, de los diversos trastornos que se han podido experimentar”⁷³⁶. Pero también “se trata de recordar los efectos del cuerpo sobre el alma y la correspondiente acción de ésta sobre aquel, o la curación del primero por los cuidados otorgados a la segunda”⁷³⁷.

Relato-sí, pues, que es cuidado y relación con el propio cuerpo, el de un “buen uso” de las enfermedades y el sufrimiento⁷³⁸, pero también *relato de una cierta cotidianidad*. No se trata en él de grandes gestas, de acciones excepcionales y poco habituales, de grandes acontecimientos que pudieran marcar la existencia; no se trata de *noticias*, sino del relato de una jornada en lo que precisamente tiene de *habitual*: “Relatar su jornada -en modo alguno por la importancia de los acontecimientos que pudieran marcarla, sino precisamente cuando se reduce a ser semejante a todos los demás días”. Con

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*, pág. 427, trad. cast., pág. 301.

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ *Ibid.*

ello se atestigua “no la importancia de una actividad, sino la cualidad de un modo de ser”⁷³⁹. El *valor* de una jornada radica en su cotidianidad, la que constituye una forma de ser: “Séneca evoca esta jornada concreta que acaba de transcurrir y que, a su vez, es la más común de todas. Su valor radica precisamente en que no ha pasado nada que no pudiera haberla apartado de lo único que para él es importante: ocuparse de sí mismo: “la de hoy es una jornada plena, nadie me ha sustraído nada de ella”⁷⁴⁰. La “jornada plena” resulta ser paradójicamente aquella en que no *pasa nada*, vacía de acontecimientos; pues sólo en un *tiempo vacío* de acciones y acontecimientos subjetivos -aunque, por otra parte, cargado en *ocupaciones* (en este sentido es un *tiempo lleno*⁷⁴¹)- hay plenitud vital, irrumpe, de repente, *como Acontecimiento*, la existencia. Tiempo en el que no hay actividades productivas, *trabajo*, sino quehaceres improductivos, ociosos, que no hacen nada más que favorecer existencia; tiempo para una forma de ser, para un *ethos*, ahí radica su fecundidad, es un tiempo para la vida, no “vívica”, sino *viviente*.

⁷³⁸ *Ibid.*

⁷³⁹ *Ibid.*, pág. 428, trad. cast., pág. 302.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, trad. cast., pág. 303, cfr. Séneca, op. cit., X, 83, 1-3, ed. Cit., págs. 39-40.

⁷⁴¹ Cfr. Foucault, M., *H.S.*, III, pág. 71, trad. cast., pág. 50.

II. LIBERTAD Y PENSAR: DEL LIMITE Y DEL SER COMO TRANSGRESION. ONTOLOGIA CRITICA.

1. SER Y PENSAR O DE LA CONDICION DE POSIBILIDAD DEL PENSAMIENTO.

¿Qué quiere decir pensar?, para poder formular esta pregunta algo tiene que llamar a pensar el pensar; sólo cuando esto acaece, el pensar se torna cuestión, *problema*. Eso que hace pensar el pensar y que nos hagamos la pregunta “¿qué quiere decir pensar?” llámase *ser*. Cuando el ser irrumpe, *a la vez irrumpe el pensar*⁷⁴². Es el “ser de la diferencia”⁷⁴³ lo que *llama a pensar*⁷⁴⁴.

“Ser y pensar”, aquí lo sustantivo esta fuera de los nombres, fuera de “ser”, fuera de “pensar”, lo sustantivo es la cópula, la “y”, que hace imposible “ser”, que hace imposible “pensar”. En la “y” de ser y pensar, se rompe toda *identidad* consigo misma de pensar y de ser (y por eso también, toda posibilidad de identificación del ser con el pensar); en la “y” lo *Mismo* son ser y pensar. A esto Mismo del ser y el pensar llama Foucault “Afuera”. Esta palabra en Foucault no hace referencia a ningún “mas allá” del ser o del pensar, indica, más bien, *el ser mas allá* del ser y el pensar. Por eso, afuera es *Límite*, el Límite que hace *im-posible* ser y pensar, el espacio ínfimo del “entre” donde “sujeto” y “objeto” se desvanecen. En el Afuera sujeto y objeto encuentran su final, estallan, mas, al tiempo, ser y pensar comienzan, irrumpen. El afuera, en tanto Límite, abre y cierra. Un *pensamiento del Afuera* es aquel que manteniéndose sobre este espacio de indeterminación, y sin embargo de nítida diferencia, en esta X que es una Y⁷⁴⁵, propicia posibilidades.⁷⁴⁶

⁷⁴²Irrumpe en su diferencia con el pensar, como (el) *afuera* del pensar (no más allá). Afuera, pero muy cerca del pensar, en íntima relación con él, como su figura gemela, su *doble*. Muy cerca del pensar, mas, por ello, *separado* del pensar: separados y porque separados ligados, dándose el uno al otro su posibilidad, siendo el uno del otro límite o forma, *umbral*.

⁷⁴³Foucault, M., *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 238, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 129.

⁷⁴⁴En *Les mots et les choses* Foucault habla de la “existencia muda” a partir de la cual el hombre es llamado a la pregunta jamás zanjada del pensamiento. Cfr. *M.C.*, pág. 334, trad. cast., pág. 314.

⁷⁴⁵Mejor, en esta “x” que *pertenece* a “y”, esto es, a la pertenencia misma. Se trata de ese ser que permanece constantemente oculto en la condición de pertenencia. Se podría formalizar esta idea del siguiente modo: existe un “x” tal que pertenece a “y”. Cfr., Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996, pág. 10.

⁷⁴⁶Foucault en su texto del mismo título define así el pensamiento del afuera: “Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer

Ahora bien, este espacio de encuentro ha de ser abierto. Se requiere de la *acción* que abra el espacio de ser y pensar, se ha de producir “el despliegue de un espacio en el que es por fin posible pensar de nuevo”⁷⁴⁷. La emergencia de ser y pensar requiere de un dejarlos venir, de la acción que avie este espacio, que *de lugar* para ser y, así, pensar. Pensar no se concibe entonces como el ejercicio innato de una capacidad entendida como facultad o potencia para el ser (la facultad del pensamiento). Es, ciertamente, una capacidad para el ser, pero una capacidad en el ejercicio de un abrir y un mantener abierto el espacio *que tenga capacidad para el ser*, que pueda albergar ser. Sólo a partir de este abrir y cuidar celosamente esta abertura podemos ser afectados por el ser -en tanto lo dejamos venir- y así pensar, pensar el pensar con ocasión del ser. Como entendía Heidegger, *ser capaz de algo* significa admitir (*einlassen*) algo cabe nosotros según su esencia y cuidar, velar, guardar (*hüten*) con encarecimiento o celo (*inständig*) esta admisión o entrada (*Einlab*), este umbral⁷⁴⁸.

centellear su dispersión y no recoger más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas, -este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera”.

Foucault, M.: *La pensée du dehors* (en adelante *P.D.D.*), Fata morgana, 1986, pág. 16, trad. cast., Valencia, Pre-textos, 1989, págs. 16-17.

⁷⁴⁷ M.C., pág. 353, trad. cast., pág. 333.

⁷⁴⁸ “Denn etwas vermögen heisst: etwas nach seinen Wesen bei uns einlassen, inständig diesen Einlasshüten”, cfr. Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze* (3 vol.), Tübingen, Neske, 1967, vol. II, pág. 3, trad. cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994, pág. 113.

2. LA CUESTION DEL PENSAMIENTO. ACERCAMIENTO AL SENTIDO DE “FILOSOFIA”.

2.1. La filosofía, hoy: Pensamiento crítico como crítica del pensamiento.

En verdad como ha señalado Deleuze en su libro-homenaje a Foucault, una cosa obsesiona a este pensador: el pensamiento, qué quiere decir pensar⁷⁴⁹. Pensar, problematizar el pensar, es, al parecer de Foucault, la tarea, hoy, de la filosofía:

Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo?⁷⁵⁰

Intentamos desentrañar qué pueda significar, “Filosofía”, “actividad filosófica” siguiendo el entramado de *pistas* -que no la “Obra”- del pensador francés. Lo hacemos al hilo de esta definición, digamos “formal”, de “Filosofía”. Ensayamos un *primer acercamiento*.

Al pronto, hemos de notar dos cosas. *En primer lugar*, se caracteriza la filosofía como “crítica”, como pensamiento crítico. Lo que caracteriza y delimita la filosofía con respecto a otros modos de pensamiento es su *carácter crítico*, la filosofía es una actividad, un trabajo del pensamiento, mas un peculiar trabajo de pensamiento, aquel en que se mantiene una relación crítica con el objeto. Como decía Hegel, es el no poder presuponer su objeto lo que caracteriza a la filosofía frente a otros modos de despliegue del pensamiento. En una de sus últimas entrevistas llama Foucault al pensamiento en ésta su modalidad crítica “reproblematización”. Reproblematizar es esa actividad en la que nuestros

⁷⁴⁹ “En realidad, una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, “¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?” La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia. Una historia pero del pensamiento como tal. Pensar es experimentar, es problematizar. El saber, el poder y el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento.”, Deleuze, G., *Foucault*, ed. cit., pág. 151.

hábitos, nuestras modos habituales de pensar y de actuar son sacudidos (*secouer*)⁷⁵¹, inquietados, puestos en movimiento. Son nuestras prácticas habituales de ordenamiento de la realidad ("nuestra practica milenaria de lo Mismo y lo Otro"⁷⁵²) las que vacilan en la pro-vocación de la crítica.

En segundo lugar. La filosofía como filosofía es *crítica*, la crítica constituye la esencia de todo pensamiento filosófico. Ahora bien, en esta definición no se habla sin más de la filosofía, se habla de la filosofía "hoy" , de la filosofía de nuestro tiempo, una filosofía que, ciertamente, en cuanto filosofía es crítica, pero que en cuanto filosofía de nuestro tiempo, en cuanto *filosofía moderna* se configura como *crítica del pensamiento*. Ya no simplemente la filosofía como crítica, sino la filosofía como "trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo". La filosofía es crítica, la filosofía "hoy" es crítica del pensamiento sobre él mismo. Sólo hoy podemos hacernos la pregunta qué significa pensar, solo en la modernidad se hace del pensar cuestión.

Pues bien, ¿cual es la razón de que la forma moderna del pensamiento crítico se haya configurado como crítica del pensamiento? ¿de donde le viene al pensamiento crítico esta posibilidad?

2.2. Emergencia de la figura moderna del pensamiento crítico

"Emergencia" (*Entstehung*) mienta la abertura a partir de un determinado *juego de fuerzas* de un espacio en el cual, y sólo en el cual, algo puede *tener lugar*, aparecer o emerger; la *relación tensional* que constituye la *estructura* o forma de la cosa, su principio o ley, "la ley singular de una aparición"⁷⁵³.

⁷⁵⁰Foucault, M., *H.S.*, II, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

⁷⁵¹ "El trabajo del intelectual no consiste en modelar la voluntad política del los demás (...), sino en reinterrogar las evidencias y los postulados, en sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, en retomar la medida de las reglas e instituciones...", *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 676, trad. cast. en O.E.,III, pág. 378.

⁷⁵²*M.C.*, pág. 7, trad. cast., pág. 1.

Pues bien, ¿cuál es el espacio de posibilidad, el ahí en el cual, y sólo a partir del cual, puede emerger la figura moderna de la filosofía? “Muerte de Dios” es el nombre del espacio en que se define la filosofía moderna, “el espacio a partir de ahora constante de nuestra experiencia”⁷⁵⁴. Pero entonces “muerte de Dios” no significará el final del reino histórico de Dios, tampoco la constatación por fin alcanzada de su inexistencia, más fundamentalmente se referirá a aquello a partir de lo cual se abre e inaugura una nueva experiencia. La muerte de Dios abre las posibilidad de un pensamiento moderno abocado a su peculiar juego de posibilidad e imposibilidad, donde la *imposibilidad de pensar* va a representar, paradójicamente, la posibilidad del pensamiento. Imposibilidad de pensar estrechamente ligada a la ruptura de una alianza largo tiempo mantenida, la alianza entre las palabras y las cosas, entre el ser y la representación, esa alianza que hacia posible *el* pensamiento, el *puro* pensamiento destinado a la verdad, pensamiento *por naturaleza* no falaz que, con tan sólo seguir ciertas reglas, estaría en condiciones de acceder a todos los secretos del ser.

Mas hoy no hay ya un “derecho a la verdad”, pues ha quedado suprimido de nuestra existencia el “fundamento de lo verdadero”⁷⁵⁵; no hay ya providencia prediscursiva que disponga las cosas a nuestro favor⁷⁵⁶. Desde el vacío de la muerte de Dios las cosas se tornan indeclinables, indisponibles, y el pensamiento, *violencia*. La violencia ha dejado de pertenecer a la esferas de lo irracional, se ha hecho posible, por primera vez, la violencia calculada, la violencia como pensamiento, la violencia instalada en un sistema de reglas⁷⁵⁷. El saber en que el orden de las cosas se desplegaba pacíficamente, es ahora disposición violenta de las cosas por el pensamiento: el orden de las cosas es ahora *ordenamiento*. El saber no es ya el lugar de la ontología (ésta estará

⁷⁵³ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 143, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 15.

⁷⁵⁴ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 235, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 125.

⁷⁵⁵ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 155, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 28.

⁷⁵⁶ *L'ordre du discours*, (en adelante *O.D.*) París, Gallimard, 1996, pág. 55, trad. cast., Barcelona, Tusquets, 1999, pág. 53.

⁷⁵⁷ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 145, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 17.

ahora estrechamente vinculada con lo no pensado), es, por contra, el de la racionalización y el dominio, se desvela como una *práctica*, como una actividad organizadora que dispone y administra lo real. El saber es, hoy, un *poder* que penetra y constituye lo real.

*Desde la muerte de Dios el pensamiento ha devenido cuestionable. No estará en cuestión ahora la verdad del mundo, sino la del pensamiento. El final del reino de lo ilimitado y de la metafísica del infinito que lo sustentaba y a la vez de él crecía ha supuesto la quiebra de la representación en ellos soportada; se ha abierto un abismo entre el ser y el pensar haciéndose imposible toda ontología de la representación*⁷⁵⁸. "Ontología" ya no se pensará más junto con "metafísica", irá de la mano de "Crítica", Ontología y Crítica al mismo tiempo, en un mismo movimiento⁷⁵⁹.

Ahora bien, ello es posible porque la nueva ley del pensar ya no es lo ilimitado, es, por contra, el Límite, en su consistencia ontológica, aquella que la muerte de Dios procura. La experiencia de un límite *derivado* desaparece así de nuestra existencia al ser suprimido lo ilimitado de la que ella dependía. Desde esta supresión somos conducidos a una otra experiencia del límite que descubre como su secreto y su luz su propia finitud. El límite ya no se concebirá como *limitación*, el límite establecido por lo ilimitado, *desde* lo ilimitado; el límite es ahora *ser*, ya no carencia de ser, no ser. Así, el ser de nuestra experiencia es el ser de la finitud, nuestra experiencia es *experiencia del Límite* (en el doble sentido del genitivo); es el límite lo que ahora constituye el ser, es el límite lo que rige, en su espacio nos movemos: el "reino ilimitado del Límite"⁷⁶⁰.

Pues bien, es a partir de este Límite radical, de esta finitud-ser -"el

⁷⁵⁸ M.C., págs. 326-328, trad. cast., pág. 308.

⁷⁵⁹ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 239, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 130.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, pág. 235, trad. cast., pág. 125.

secreto y la luz" que constituye nuestra experiencia "interior y soberana"⁷⁶¹ - que va a aparecer nuevamente, aunque en otro modo, lo ilimitado. El pensamiento del Límite es, *a la vez*, gesto de *transgresión* del límite, gesto que abre a lo ilimitado. Ahora bien, pensar a partir de, y en espacio abierto por, esta difícil relación entre el Límite y la transgresión exige desprenderla de toda comprensión negativa. Transgredir el límite no es negar ni ética ni dialécticamente el límite, no se trata ni de violar un límite concreto, ni de borrar todo límite⁷⁶². *La transgresión no es negación*, afirma, y lo afirma *todo*, afirma el límite y lo ilimitado, y ello porque toma del límite radical de la finitud, del *Límite*, su *medida*, "la medida sin medida de la distancia que se abre en este". De este modo, la transgresión afirmando *todo* a la vez, *a la vez* (se) afirma (en) *nada*. Afirmación, mas de nada concreto ("ningún contenido puede obligarla"⁷⁶³), porque *afirmación plena*. Se trata de la afirmación que ningún límite positivo puede retener, de una "afirmación no positiva", pero, entonces, afirmación nada más que de la *partición*, significando esta palabra aquí tan sólo "el ser de la diferencia".

Ahora bien, afirmación de límite e ilimitado, afirmación total -que es afirmación de nada- *en cuanto* afirmación *en la Nada*. El pensamiento adquiere *gesto metafísico* en este sostenerse en la Nada. Habitar en la nada del Límite es estar en *sobrepasamiento* de todo límite positivo, del ente en su totalidad. Estar en el Límite es gesto de transgresión, es *trascender*. Mas trascendencia por la que la existencia del hombre alcanza el ente y entra de lleno en él; sobrepasamiento, en el descenso a lo *originario* del Límite, en que "se cumple la de-cisión ontológica", en que acaece esa *abertura* de *mundo* en que las cosas hacen acto de presencia. El Límite, llevando al hombre a la transgresión

⁷⁶¹ *Ibid.*

⁷⁶² "la transgresión no opone nada a nada, no hace deslizarse a nada al juego de la irrisión, no busca quebrantar la solidez de los fundamentos, no hace que resplandezca el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable. Porque precisamente no es violencia en un mundo parcelado (en un mundo ético) ni triunfo sobre límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario), ella toma, en el corazón del límite, la medida sin medida de la distancia que se abre en éste y dibuja el trazo fulgurante que lo hace ser" *Ibid.*, pág. 238, trad. cast., pág. 128.

⁷⁶³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 129.

del todo de lo que hay, “lo estrella en medio de la duración de las cosas”⁷⁶⁴; en el Límite acontece la abertura de la existencia, la *ex-sistencia* y, con ella, la irrupción de las cosas en su no contemporaneidad con el hombre. El Límite es ese “corazón vacío donde el ser alcanza su límite y el límite define al ser”. Las cosas son devueltas a sus justos límites, adquieren su propio rostro y perfil, liberadas de todo límite impuesto desde un Ilimitado que borra toda diferencia.

Así pues, pensamiento crítico moderno “que sería de un modo absoluto y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser”⁷⁶⁵, en cuanto sostenido en la Finitud, en el Límite, en la Nada de la existencia. La radicalidad del Límite constituye y abre la estructura de transgresión o trascendencia de la existencia, lo metafísico de la existencia o, mejor dicho, la existencia como *lo metafísico*. No nos resistimos a citar al Heidegger de *Was ist Metaphysik?*: “La existencia humana (*menschliche Dasein*) solo puede habérselas con (*sich verhalten zu*) el ente si se sostiene en la nada. El sobrepasar (*Hinausgehen über*) el ente acontece en la esencia de la existencia (*Dasein*). Pero este sobrepasar es la metafísica misma. En esto consiste el que la metafísica pertenece a la “naturaleza del hombre”. La metafísica es el acontecer fundamental en la existencia (*Dasein*); es la existencia (*Dasein*) misma.”⁷⁶⁶

Así pues, el pensamiento se pone en cuestión, y ello porque desde la brecha que constituye la estructura metafísica de la existencia emerge lo inquietante del “*no pensamos todavía*”.

2.3.Modalidades de la figura moderna del pensamiento crítico.

Pero ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?

⁷⁶⁴ M.C., pág. 342, trad. cast., pág. 322.

⁷⁶⁵ *Préface à la transgression*. D.E., I, pág. 239, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 130.

⁷⁶⁶ Heidegger, M., “Was ist Metaphysik?” en *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann,

En esta definición la filosofía ha quedado determinada como “trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo” ¿Se concibe, entonces, la filosofía como un proyecto fundador del pensamiento? Cabe preguntar, ¿no existe más posibilidad que ésta de concebir la crítica del pensamiento como “crítica del conocimiento”? Es decir ¿se ha de asimilar toda crítica del pensamiento a un peculiar modo de su realización, aquel en el que lo que está en juego son las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero? ¿Hemos de identificar sin más “crítica” y “analítica”, crítica y *analítica de la verdad*, donde “verdad” dice verdad del conocimiento, conocimiento verdadero?

Hemos de considerar la analítica de la verdad únicamente como una *modalidad* de la forma moderna del pensamiento crítico. Cabe pensar otro modo de interrogación crítica, aquel en el que el asunto a pensar no es tanto la verdad como el ser⁷⁶⁷; se tratará de ser y pensar, de *la relación del pensar con el ser*, no tanto de la relación del pensamiento con la verdad. En *Qu'est-ce que les Lumières?* dice Foucault: “Me parece que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se reparte la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha plantado, fundado, esa tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero y, a partir de ahí, se puede decir que toda una cara de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado y desarrollado como analítica de la verdad. Pero existe también en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que justamente se perfila en la pregunta sobre la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; este otro examen crítico plantea la pregunta: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cual es el campo actual de experiencia posibles? No se

1976, vol. 9, págs. 121-122, trad. cast., Buenos Aires, Siglo XX, 1987, págs. 55-56.

⁷⁶⁷ ¿Con esto estamos queriendo decir que en Foucault no existe preocupación por la verdad, que Foucault rechaza toda búsqueda de la verdad? No, en ningún modo. Foucault no renuncia a la búsqueda de la verdad, renuncia a un *tipo* de búsqueda, a una búsqueda adolescente de la verdad (cfr. Foucault, M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 139, trad. cast., en ed. cit., pág. 11). Ahora bien, cabe pensar otro tipo de búsqueda, aquella en la que Foucault se encuentra embarcado, una búsqueda no adolescente, que habría salido, que es un *estar saliendo* de la *minoría de edad*. Mas adelante nos extenderemos sobre este punto.

trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la he intentado trabajar”⁷⁶⁸.

Así pues, Foucault se sitúa en la segunda de las dos grandes tradiciones de la filosofía moderna fundadas por Kant, en la línea de una *ontología crítica de nuestro pensamiento*, y no en la de una filosofía analítica de la verdad en general. No se trata aquí de corrección, de adecuación, de acertar o de certeza, la relación en juego es otra que la de una concordancia con algo exterior y ajeno al pensamiento, la relación en juego es la de nuestro pensamiento con él mismo, con su propio *ser*. Una ontología de *nuestro* pensamiento, una “ontología de nosotros mismos”. Lo que está en juego es lo *Mismo*, (*to auto*), lo Mismo de ser y pensar.

2. 4. En la infranqueable distancia imperceptible. Del Pensamiento-Límite o de la ontología crítica del pensamiento

2. 4.1. De la verdad al ser del pensamiento.

En *Les mots et les choses* Foucault cuenta como esta modalidad ontológica de interrogación crítica moderna habría surgido de un desplazamiento, de un *cruadruple desplazamiento* en relación con la cuestión crítico-trascendental, con la analítica de la verdad, planteada en *Kritik der*

⁷⁶⁸ *Qu'est-ce que les Lumières* (extracto del curso de 1983 en el Collège de France), D.E, IV, págs. 687-688, trad. cast. en *Saber y verdad*, ed. cit., pág. 207.

reinen Vernunft por Kant . Desplazamiento debido al nuevo punto de necesidad del que arrancará la cuestión crítica, éste ya no se situará “en la existencia de una ciencia de la naturaleza”, sino “en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente de un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí”⁷⁶⁹: “Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad, sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de la de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce”⁷⁷⁰

En esta nueva configuración de la pregunta crítica se tratará del ser, del hombre (de *nosotros*), de la posibilidad de un primer desconocimiento y de la conciencia -no de la ciencia- filosófica. Del ser, del ser *en relación* con el hombre, del ser jugando en el hombre y del hombre jugando en el ser. Del ser, por ello, no como el lugar en que el hombre se reconoce, como el lugar de su ser, ese lugar en que él encuentra la posibilidad del conocimiento como su posibilidad más propia, sino como el espacio en que “el hombre” -caracterizado demasiado fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento”⁷⁷¹- se hace añicos; como el lugar en que hallamos, como posibilidad primera, no ya el conocimiento, sino el ser desconocimiento, el ser como desconocimiento; lugar de ser que en tanto punto de un primer desconocimiento hace imposible el proyecto de una filosofía como *ciencia* bien fundada y cierta de sí, exigiendo su determinación como *conciencia*, como conciencia de su ser⁷⁷².

A partir de este desplazamiento en relación con la pregunta analítica se

⁷⁶⁹ M.C., pág. 334, trad. cast., pág. 314. El *factum* no es ya el conocimiento, sino el ser.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

⁷⁷¹ M.C., pág. 336, trad. cast., pág. 316

⁷⁷² Los modos en que la filosofía como conciencia del ser se despliega son muy variados: De Hegel a

producirá una reanimación del tema clásico del *cogito*: por primera vez se pone en cuestión el ser del pensamiento, en virtud de su articulación con todo un dominio que no se piensa. Así, en Descartes, el pensamiento se concebía como “evidencia irrecusable” y “lugar” de toda una serie de experiencias, que, a partir de la indubitabilidad de éste, sólo podían mostrarse como “error”, “ilusión”, “sueño” o “locura”. Se trataba de sacar a la luz el pensamiento claro y distinto como “forma más general de todos esos pensamientos que son el error o la ilusión”⁷⁷³. A partir de esta *imposibilidad de no pensar*, no era posible plantear el problema de la relación y, por ende, de la diferencia, entre ser y pensar, así como tampoco la cuestión de la naturaleza humana en su delimitación con respecto a la naturaleza.⁷⁷⁴

Pues bien, frente a ese *cogito* clásico concebido como “transparencia inmediata y soberana”⁷⁷⁵, luminosidad en cuya pura claridad se despliegan las cosas inmediatamente (sin la *mediación*, por tanto, de una *vida* cuya red, cuyas pulsiones, cuya fuerza desborda toda experiencia inmediata, sin la mediación de un *trabajo* cuya leyes se le imponen al pensamiento como un rigor extraño, sin la mediación, en fin, de un *lenguaje* que hace imposible todo comienzo prístino del mismo⁷⁷⁶), emerge en la modernidad un pensamiento caracterizado por *dejar valer* una distancia⁷⁷⁷. La distancia que separa y, por ello, liga al pensar y al ser, mas entonces la distancia que separa al pensamiento de sí mismo. El pensamiento moderno se articula en esa abertura en que él paradójicamente *no está*. Pensamiento imposible anterior al pensamiento; *velar*

Foucault, pasando por Husserl y Heidegger.

⁷⁷³ M.C., págs. 334-335, trad. cast., pág. 315.

⁷⁷⁴ Así, refiriéndose Foucault al orden clásico señala que en él: “...no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en sí”, y un poco mas adelante: “...mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implicado por el *Cogito*”, M.C., págs. 322-323, trad. cast., pág. 303.

⁷⁷⁵ M.C., pág., 333, trad. cast., pág. 313.

⁷⁷⁶ M.C., pág. 334. trad. cast., pág. 314.

⁷⁷⁷ M.C., pág. 335. Trad. cast., pág. 315. Es importante señalar que tergiversamos el pensamiento de Foucault si interpretamos este “dejar valer” (*laisser valoir*) como algo primariamente ético. Este dejar valer la distancia que liga y separa al ser y al pensar antecede a toda *intención* de dejarla o no dejarla valer, la distancia juega *ya* y se hace valer en todo no dejarla valer. Mucho antes de todo dejar valer ético, juega un dejar valer ontológico. Sólo porque *ya* juega de antemano una distancia, se puede,

en que no se tratará de seguir la noche del día del pensamiento, sino de estar “antecediendo la mañana, sin ningún otro “antes” que esa antelación que yo mismo soy en todos los días posibles”⁷⁷⁸. Pensar en la modernidad es velar, es vigilia (*veille*), pero esa vigilia que es un *acechar el día que llega*, en esa actitud en que no se está despierto, sino no-dormido⁷⁷⁹, en que temor y esperanza aún no han desecho su empate. “Vigilia” “es la vigilancia aguda y sin rostro del acecho”⁷⁸⁰es, en suma, *a-guardar*.

Pero un aguardar *sin rostro*, ya que “nadie vela en esta clase de vigilia”⁷⁸¹, no es el Yo plenamente consciente de sí el que vela⁷⁸², es la *indeterminación* del medio dormido, de la *duermevela*; lo que vela (*veille*) es el “aun no”, es la víspera (*veille*)⁷⁸³. Y la víspera no es ayer, es hoy, “ahora mismo, esta carencia y a la vez este exceso que bordea, que desborda el día y de donde no cesa de venir, el que tal vez no cesará nunca de no haber venido aún”⁷⁸⁴.

El pensamiento moderno sostenido en este vacío del “aún no”, no se da ya bajo la *forma del tiempo* del “antes”, el “ahora” y el “después”⁷⁸⁵. Su función no es tanto mantener este tiempo que firmemente lo sostiene en la pureza de su presencia a sí, como la de *abrir* la inestabilidad de su propia distancia⁷⁸⁶, aquella que permite venir, que algo *pueda* venir. Aviar, entonces, un espacio de recepción, de acogida, el espacio donde *quepa ser*. *Espaciar* el pensamiento

posteriormente, anular o respetar dicha distancia., dejarla o no dejarla valer.

⁷⁷⁸ Guetter *le jour qui vient*, D.E, I, pág. 262, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 157.

⁷⁷⁹ “(vigilia) evoca en primer lugar el no-sueño; es el cuerpo replegado pero tendido”, *Ibid.*, trad. cast., págs. 157-158.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, trad. cast. pág. 158.

⁷⁸¹ *Ibid.*

⁷⁸² “Lo que está al acecho en esta vigilancia de la vigilia no es el yo, es el retroceso (*le recul*) del día.”, *Ibid.*

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ Un pensamiento cuya forma no es la forma de la determinación, sino la paradójica *forma de la indeterminación* del pensamiento. Se trata de la fina línea infranqueable que preserva al pensamiento de sí mismo, su *intimidad*. Foucault escribe: “... esta distancia que envuelve y sostiene lo más cerca de mí mismo todo horizonte posible” cfr. *Ibid.*, pág. 266, trad. cast., pág. 163. (el subrayado es mío). Distancia milimétrica, límite, forma de la posibilidad.

tal puede ser, hoy, la tarea.

Se trata de abrir una distancia y de permanecer en ella, de “guardar la distancia” que permite figuras y diferencias. La tarea no es, pues, reducir ni medir, ni siquiera recorrer esta distancia, se trata, más bien, de *acogerla*⁷⁸⁷. Acercar, en verdad, la distancia, ésta distancia que solo acerca como distancia⁷⁸⁸.

A distancia se está “de camino hacia el pensamiento⁷⁸⁹”, “hacia lo impensado que centellea ante él, y en silencio sostiene su posibilidad⁷⁹⁰”. “De camino hacia el pensamiento”, “de camino hacia lo impensado”, lo mismo da, en la apertura misma del pensamiento que es lo impensado⁷⁹¹. Así, no se tratará aquí tanto de pensar “verdad”, como “justo⁷⁹²”, sin sobrepasar la fina línea de la distancia, manteniéndose en la distancia de lo impensado, la que permite al pensamiento dejarlo venir, ir hacia ello, replegarse sobre ello⁷⁹³.

2.4.2. El Límite como forma del pensar. Espacio y tiempo del pensamiento crítico, hoy.

No se trata ya del pensamiento bajo la forma de lo determinable, el tiempo, sino de un pensamiento que en la inestabilidad de esta distancia encuentra lo que le envuelve y sostiene. En ella el pensamiento descubre *otro* espacio y *otro* tiempo. *Otro espacio*: El espacio del venir juntos (*venir ensemble*)⁷⁹⁴, de la juntura y justo ajuste. *Ayuntamiento*. Espacio del estar *al*

⁷⁸⁶ *Ibid.*, trad. cast., pág. 162.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, pág. 263, trad. cast., pág. 159.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, pág. 266, trad. cast., pág. 162.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, pág. 264, trad. cast., pág. 161.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, , pág. 267, trad. cast., pág. 163.

⁷⁹¹ “Impensado que no es el oscuro objeto por conocer, sino mas bien la apertura misma del pensamiento”, *Ibid.*.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *Ibid.*

⁷⁹⁴ *Distance, aspect, origine*, D.E, I, pág. 275, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 168.

mismo tiempo en sí y desplazado de sí⁷⁹⁵. No se trata aquí de dos cosas al mismo tiempo en un mismo lugar⁷⁹⁶, sino de la misma cosa *al mismo tiempo* en dos lugares diferentes, permanentemente desplazada de sí, faltando siempre de su lugar. No se habla, entonces, de la comunidad de dos cosas en tanto simultáneas, sino de esa *otra* comunidad que es la de cada cosa, que es *cada* cosa, de la cosa como comunidad y no de la comunidad de la cosa⁷⁹⁷. Espacio de la gemelaridad⁷⁹⁸, espacio desplazado, a la vez retraído y adelantado, nunca en el mismo nivel⁷⁹⁹. Se trata, en fin, de ser sí mismo en ese “otro lugar” que no es en ningún caso el emplazamiento del nacimiento⁸⁰⁰, el origen (*Ursprung*)⁸⁰¹ separado de “aquí” por la excluyente línea metafísica⁸⁰² que divide el mundo en dos partes aisladas: sujeto y objeto, pensamiento y cosas⁸⁰³ ..., no se trata del mundo dividido por la línea que abre el espacio del “mas allá” y del “mas acá”. Se trata, mas bien, de ser sí mismo en ese *otro lugar* que es aquel que la distancia sin distancia de la que venimos hablando abre, la distancia milimétrica de esta línea que no es límite que excluye, sino

⁷⁹⁵ *Ibid.*

⁷⁹⁶ La distancia, que es la “y” de ser y pensar, es el *intervalo*, la discontinuidad radical que hace imposible la simultaneidad del “dos al mismo tiempo”. Por muy pequeña que sea siempre hay una distancia entre ser y pensar que impide su “al mismo tiempo”. Sólo por esto podemos inquietarnos por nosotros mismos, *ser* preocupación, *cuidado de sí*.

⁷⁹⁷ Una *comunidad inesencial* en que el convenir no concierne en modo alguno a una esencia.

⁷⁹⁸ Es el espacio de los gemelos. Los gemelos univitelinos consisten en ser uno que, sin embargo, es dos. Un sólo ser, una sólo célula que es dos. Los gemelos no son dos seres idénticos, son lo mismo, un mismo ser que ocupa dos lugares diferentes a la vez. Sobre la gemelaridad cfr. Pardo, J. L., *La intimidad*, Valencia, Pre-textos, 1996, págs. 156-164.

⁷⁹⁹ Foucault, M., *Ibid.*, pág. 275, trad. cast., pág. 168.

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ Nietzsche, *la génealogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 138-140, trad. cast. en ed. cit., págs. 9-12.

⁸⁰² “Metafísica”, claro está, ha de nombrar aquí algo muy distinto de lo que mas arriba decíamos acerca de la/o metafísica/o como estructura de sobrepasamiento o transgresión de la existencia fundada en la originariedad de lo venimos llamando “Límite”. Mas adelante trataremos de dar cuenta de este *otro* sentido de “metafísica”, que, por lo demás, es el que Foucault otorga a este vocablo en todos sus textos, exceptuando en *Teatrum Philosophicum* en que hablando de Deleuze, mas también de sí mismo (como en todo texto en que Foucault lee a otros), utiliza la expresión “metafísica del acontecimiento incorporal” (frente a la metafísica fundada en los conceptos de “mundo” “yo” y “Dios” -triple condición para no poder pensar el acontecimiento), con la que, según el filósofo francés, se ha de proveer todo pensamiento que quiera pensar el acontecimiento. Cfr. *Teatrum Philosophicum* (en adelante *T.P.*), Barcelona, Anagrama, 1995, págs. 16-21. Ahora bien, el acontecimiento no es otra cosa que la brecha de la metafísica misma (en el doble sentido del genitivo). Desde este punto de vista la empresa foucaultiana concebida como una destrucción genealógica y arqueológica de la metafísica encuentra su aliento y sentido en la metafísica misma en cuanto transcendencia finita de la existencia.

⁸⁰³ *Distance, aspect, origine*, D.E., I, págs. 275-276, trad. cast. en ed. cit., pág. 169.

límite que *abre*⁸⁰⁴ (poniendo en comunicación), liberando un sí mismo en un otro lugar que es *el lugar del otro*⁸⁰⁵. Quedan liberados así, como en el rigor de la línea metafísica, “dos espacios”, pero dos espacios, que, frente a las “partes” que respectivamente se excluyen del dividido mundo metafísico, “poseen el secreto de ser el mismo”⁸⁰⁶. Línea que abre *mi* lugar como un otro lugar, pero un otro lugar que es el lugar del otro. Un lugar del otro que no es el lugar del “yo”, pero tampoco donde cabe encontrar un “tú”, un “él” o un “ello”; se trata, mas bien, del lugar donde nadie (en especial) está, donde se está, allí donde está cualquiera: el lugar de cualquier otro, el lugar donde cabe cualquiera⁸⁰⁷ o el lugar común de la comunidad; pero comunidad concebida no como el espacio en que yo me encuentro con el otro, sino como el espacio en que yo soy (*cualquier*) otro, en que “yo” ha dejado de hablar y habla cualquiera, en que habla “la relación universal”⁸⁰⁸ que la distancia acerca. Se trata de la abertura que el Límite de la finitud práctica, esa abertura en que el sujeto brilla en su ser, pero ya perdido, echado a perder, “enteramente desparramado fuera de sí mismo”⁸⁰⁹; “*ser fuera de sí, consigo*”⁸¹⁰ en esa abertura del sujeto que es la *comunicación*⁸¹¹, el espacio donde cabe ser, donde (algo) puede ser, donde hay *capacidad para ser*, esto es, *pensar*⁸¹².

⁸⁰⁴ *Ibid.*, pág. 276, trad. cast., pág. 169.

⁸⁰⁵ El sí (mismo) se encuentra en el lugar del otro, pero no porque la *falta* del otro sea ocasión para el sí mismo, sino porque la propiedad está en el lugar de cualquier otro. De este modo la distinción entre lo común y lo propio se borra. Lo propio es lo común; la *propiedad*, el sí mismo, la libertad no está en mí, no es mía. La libertad se juega en el espacio de la comunidad.

⁸⁰⁶ *Ibid.*.

⁸⁰⁷ El lugar de *nadie* en especial, allí donde no estoy “yo”. Ahora bien, esta tierra de nadie, donde nadie habla porque habla la universalidad, porque desde él habla cualquiera, nada tiene que ver con el mundo inhumano del *Man*, la esfera de la publicidad constituida por el distanciamiento, la mediocridad y la nivelación de la monótona y neutra existencia del *Man* de *Sein und Zeit* de Heidegger. El *Se* del “se habla”, del “hay lenguaje” de Foucault (también el de Deleuze y Blanchot) nada tiene que ver con el “Uno” (de tantos) de *Sein und Zeit*. El *se* de Foucault es ese espacio de nadie liberado en el ejercicio, permanentemente a recomenzar, de deconstrucción del sujeto, en el ejercicio crítico que abre el Límite (¿la muerte?) como forma del pensamiento.

⁸⁰⁸ *Ibid.* Pero donde “universal” aquí no tiene que ver con universalidad genérica alguna, con la pertenencia a un género.

⁸⁰⁹ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 243, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 135.

⁸¹⁰ *Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 275, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 168. La cursiva es nuestra.

⁸¹¹ *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 243, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 135.

⁸¹² El espacio del pensar es el espacio público (que no de la publicidad) y libre (ahí donde hay libertad de pensamiento. La libertad, entonces, no pertenece en absoluto a la esfera de la privado) de la comunicación. Pensar es el *buen uso* de la palabra, el uso libre y público: el espacio del pensar es el espacio de la

La distancia, pues, que juega en el pensamiento moderno abre el espacio de la relación (y de la comunicación) en que éste se mueve, pero también el peculiar *tiempo* del pensamiento moderno. A partir de esta brecha las formas sucesivas del tiempo “vienen fuera de sí” (*elles vient en surplomb*)⁸¹³. Nos movemos en el puro movimiento. No nos movemos, pura quietud anterior⁸¹⁴ a todo “ahora”⁸¹⁵: “la oscilación sin moverse del sitio de un tiempo que no ha sido inaugurado”⁸¹⁶. El pasado ha dejado de ser nuestro suelo, nuestro lugar de sostén, y ello porque *jamás ha tenido lugar*: “No siendo ya el pasado -dice Foucault- el suelo sobre el que estamos ni una ascensión hasta nosotros bajo las especies del recuerdo”⁸¹⁷.

Así, la memoria será aquella que *nada* guardará, repetición de lo que todavía no ha tenido lugar⁸¹⁸, memoria del “todavía no”, *memoria del porvenir*.

comunicación, cfr. *Qu'est-ce que les Lumières?*, D.E., IV, págs. 565-567, trad. cast. en *O.E.*, III, págs. 338-340.

⁸¹³*Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 276, trad. cast. en ed. cit., pág. 169.

⁸¹⁴Se entiende, anterior, pero no cronológicamente, sino en relación a su principiar. Se trata de ese tiempo que nos hiende y nos deja en el medio, en que somos *a medias*, ese tiempo que impide ser “uno mismo”, porque impide ser *presencia plena*, esto es, únicamente presente; Ahora bien “no ser presencia plena” no significa aquí ser en cada momento del tiempo de algún modo además de lo que soy, lo que *fui* y lo que *seré*, lo que *recuerdo* haber sido y lo que *preveo* ser, pues en la medida en que ahora en el presente recuerdo a ese otro que fui en el pasado y preveo a ese otro que *seré* en el porvenir, mi yo pasado y yo futuro forman parte de mi yo presente, son, entonces, *presente*. Si este tiempo me impide ser presencia plena, no se debe a que me imponga la forma de la realización, sino a que abre toda una dimensión que escapa al presente de un modo absoluto, y así, a la presencia. Se trata de un no presente mas radical que *mi* pasado y *mi* futuro, aquel del que no es posible ni recuerdo ni previsión y, por ello mismo, aquel al que cabe llamar pasado efectivo y futuro efectivo. Se trata de ese pasado que no es mi pasado, que es anterior a mi pasado, y por tanto del que no cabe recuerdo alguno, y de ese futuro que no constituye mi porvenir, que es posterior a mi porvenir, y por eso del que no cabe previsión alguna. Esta concepción implica la asunción de la finitud (el Límite) -la relación mas personal con una herida, decía Deleuze, cfr. *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989, pág. 157- que hace estallar la forma de la presencia a sí, la forma del tiempo en la sucesión de sus figuras,

⁸¹⁵A todo “ahora”, a todo “hoy”, a toda “actualidad” ¿Como se ha de entender entonces a partir de aquí la idea foucaultiana de una “ontología de la actualidad”? A mi ver Deleuze lo ha visto perfectamente: “No se trata de buscar los orígenes, perdidos o borrados, sino de tomar las cosas allí donde nacen, en el medio, hender las cosas, hender las palabras. No buscar lo eterno, aunque se trate de la eternidad del tiempo, sino la formación de lo nuevo, la emergencia, lo que Foucault llamaba la actualidad. Lo actual o lo nuevo es acaso la *energeia*, algo próximo a Aristóteles pero aún más a Nietzsche (aunque Nietzsche lo haya llamado “lo inactual”), cfr. Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, págs. 140-141. Mas adelante insistiremos en este problema.

⁸¹⁶Foucault, M., *Guetter le jour qui vient*, D.E., I, pág. 265, trad. cast. en ed. cit., pág. 162.

⁸¹⁷*Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 276, trad. cast. en ed. cit., pág. 169.

⁸¹⁸*Guetter le jour qui vient*, D.E., I, pág. 265, trad. cast. en ed. cit., pág. 162.

No hay pasado que añorar. Pasado siempre por venir. “Memoria sin recuerdo”, “que envía permanentemente a la memoria”, que hace posible la memoria, “una memoria sobre la memoria, y cada memoria borrando todo recuerdo, y esto indefinidamente”⁸¹⁹. Nos vemos, así, atravesados por entero por el desconcierto y la sorpresa sin recuperación posible, es el pasado “ viniendo inesperadamente”⁸²⁰. Es, esta memoria, *arte* del pensamiento, “arte de la palabra”⁸²¹, acción en la que el pasado se libera del pensamiento⁸²² y, así, el pensamiento del pasado, *acción*⁸²³ por la que cabe ser.

2.4.3. El punto ciego del advenir de las palabras “y” las cosas.

Se abre el juego de las palabras y las cosas. Nos movemos en la región de su desencuentro, de su *venir a des-encuentro*. Es la emergencia del “hablar no es ver” de Blanchot, y, por eso, el final de las “palabras” y las “cosas”. En este punto nos topamos con la materialidad, con el espesor del lenguaje *en* que las cosas, en su virginidad sin transgresión posible, lucen⁸²⁴. Es el final de la Representación y el comienzo del problema del decir⁸²⁵- aquel que ya Kant en

⁸¹⁹ *À propos de Marguerite Duras*, D.E., II, pág. 763.

⁸²⁰ *Distance, aspect, origine*, D.E., I, pág. 276, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 169.

⁸²¹ Sobre este “arte de la palabra”, que es la memoria sin recuerdo, Gabilondo, a quien debo la referencia al texto *À propos de Marguerite Duras*, escribe: “Las palabras en su juego y en sus luchas confirman aquel matinal presagio: no nos tendremos nunca. Los amagos serán todo, la memoria será “a la vez”; se dirá y su repetición no guardará su secreto. No habrá tiempo de añorar. El desconcierto y la sorpresa sin recuperación nos atravesarán y darse cuenta no resolverá nada. Este “arte de la palabra”, que Foucault reconoce en Marguerite Duras, es ya, a partir de Blanchot, “la memoria sin recuerdo”, “una especie de niebla” que reenvía permanentemente a la memoria, una memoria sobre la memoria, y cada memoria borrando todo recuerdo, y este indefinidamente”. Entonces la dicha se ganará por desposesión y despojamiento, no como un don, sino como una serena acción, la de vivir generosamente, en la irrupción del acontecimiento, la pérdida de lo que no somos. La memoria *seca* el recuerdo, pero las palabras sangran...”, cfr. Gabilondo, A., “Introducción” a Foucault, M., *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 47-48.

⁸²² En esta acción el pensamiento deja de tener pasado, éste no es ya *su* pasado, sino *lo otro de sí*. El pasado se libera del pensamiento y el pensamiento se libera de sí.

⁸²³ Acción y no don. El pensamiento no es el ejercicio innato de una facultad, sino algo que *hay que hacer*, ciertamente un arte, por el que cabe ser, el arte de la forma de la *indeterminación*, *el arte del don*. Todo regalo tiene su envoltura.

⁸²⁴ Foucault, M., *Le Mallarmé de J.P. Richard*, D.E., I pág. 434, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, ed. cit., pág. 209.

⁸²⁵ “Es muy posible que todas estas cuestiones que atraviesan actualmente nuestra curiosidad (¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y en nuestras enfermedades, todo esto ¿habla, cuál es su lenguaje,

carta a Marcus Herz plantea: “¿Cómo se refieren nuestras representaciones a los objetos?”

Por un momento el lenguaje *ha dejado de significar*, los conceptos ya no determinan clase alguna, han perdido su extensión, todo poder de especificación. Las palabras, detenidas en sí mismas, no *sirven* para nada: impotencia de las palabras para morder a las cosas. No es posible ordenamiento categorial alguno, ninguna articulación parece posible: imposibilidad de pensar un orden de las cosas. Es el estallido del concepto como categoría: “las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, de definir por debajo de unas y de otras un lugar común.”⁸²⁶

Lo que se torna imposible es el lenguaje como *lugar común* de las cosas, como el espacio de su encuentro y clasificación, el lenguaje como *el orden* de las cosas. Imposibilidad del *intersticio en blanco* que separa unos seres de otros⁸²⁷, imposibilidad de la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases -aquella menos manifiesta que hace “mantenerse juntas” (al lado y en frente las unas de las otras) a las palabras y las cosas⁸²⁸. Al pronto, se muestra lo *indecible* como tal, *la indecibilidad que son las cosas*. Desde la experiencia del sin fondo irrumpen las preguntas: ¿Cómo decir la individualidad, la singularidad de las cosas si no hay decir individual exceptuando aquel que sólo dice el nudo existir o no existir de la cosa? ¿Cómo lo universal que es siempre el lenguaje puede decir lo singular, puede ser lo singular? ¿Cómo la “clase” puede ser “elemento”? ¿Como una palabra puede

según cuál gramática? ¿Es todo significativo o qué y para quién y de acuerdo con qué reglas? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama literatura?) (...)Actualmente sabemos de dónde provienen estas preguntas. Se hicieron posibles por el hecho de que a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje se encontró como fragmentado”, *M.C.*, pág. 317, trad. cast., págs. 297-298.

⁸²⁶ *M.C.*, pág. 9, trad. cast., pág. 3.

⁸²⁷ *M.C.*, pág. 8, trad. cast., pág. 2.

⁸²⁸ *M.C.*, pág. 9, trad. cast., pág. 3.

no ser una palabra?⁸²⁹ ¿Cómo una “palabra” puede ser una “cosa”? Desde el Límite del pensamiento experimentamos la imposibilidad total del lenguaje como lugar de las cosas. Ahora bien, “hay un orden”⁸³⁰ de las cosas.

Hablar no es ver, las palabras no son las cosas, entre lo visible y lo enunciable existe una diferencia de naturaleza, no de grado: se alza un abismo infranqueable. Y sin embargo hablar no es sólo hablar: en las palabras están las cosas. Se trata del lenguaje como el paradójico (*no*)-lugar de las cosas. En verdad no hay ni “palabras” ni “cosas”, tan solo *cosas dichas*, pura *luminosidad* de las cosas *en el lenguaje*. Las cosas como cosas, en su *silencio*, antes de toda enunciación, sólo *en el lenguaje* son⁸³¹: “El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de este tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado”⁸³²

El lenguaje es *luz*; la luz en que las cosas están en su inaccesibilidad. No se trata de que las cosas estén a distancia del lenguaje, sino de que el

⁸²⁹ Diciéndolo con Frege, la paradójica cuestión es que el concepto “caballo” no es un concepto.

⁸³⁰ *M.C.*, pág. 12, trad. cast., pág. 6.

⁸³¹ Se trata del ser en el lenguaje de lo no lingüístico.

⁸³² *M.C.*, pág. 11. trad. cast., pág. 5. Y solo *a partir* de este primer orden de cosas, desde este orden de *visibilidad* que sólo al través del lenguaje, en su potencia de separación, se nos entrega, sólo desde este orden empírico, empiricidad o positividad, puede pensarse un “orden de lenguaje” *al margen* del “orden de la luz”, con sus específicos “objetos discursivos”. El objeto discursivo “la locura” en verdad no es el loco que veo, pero sólo a partir del loco que veo, *cuya luz es lenguaje*, puede constituirse el objeto puramente reflexivo-discursivo que es la locura. En *La arqueología del saber*, dentro del capítulo dedicado a “Las regularidades discursivas”, Foucault, analizando la “la formación de los objetos”, habla de ciertas *superficies primeras de emergencia* de los objetos discursivos, se trata de espacios de *visibilidad* con sus específicos márgenes de tolerancia y umbrales de exclusión, que junto a ciertas instancias de delimitación (como, por ejemplo, en el caso de la psicopatología, fundamentalmente, pero no sólo, la medicina) y a ciertas rejillas de especificación (los sistemas de organización a partir de los cuales un objeto es especificado) posibilita la aparición de ciertos objetos científicos, cfr. *A.S.*, págs. 55-67, trad. cast., págs. 65-81. Por otro lado las objetividades del lenguaje modifican la percepción e incluso hacen posible nuevas percepciones, nuevos modos de ver. Entre el orden de lo visible y el orden de lo enunciable existen una constante interacción. A nuestro ver Deleuze en su libro sobre Foucault no acierta a ver adecuadamente este tipo de relación entre los ordenes de lenguaje y los espacios de visibilidad (visibilidad, no lo olvidemos, que es el lenguaje, la reja de toda mirada), incluso llega a hablar de una *primacia* de lo discursivo sobre lo no discursivo, cfr. Deleuze, *Foucault*, ed. cit., págs. 76-98.

lenguaje es *su* distancia, aquella que las permite aparecer, “el simulacro en que se da únicamente su presencia”⁸³³. Por eso no se trata tanto de la *ficción del lenguaje* como de la *ficción de las cosas*, de la *ficción como realidad*. Es el lenguaje que en cuanto realidad hace de las cosas *ficción*.

Se ha de volver entonces a esa palabra tantas veces citada para después abandonarla⁸³⁴: *Ficción*; mas ficción no como delirante imaginación, determinada de esta manera por los límites del vago mundo de lo psicológico. Palabra, vista así, demasiado fácilmente confundida con “imaginación”, “fantasía”, “ensoñación”, “invención”... No hablamos de esa ficción perteneciente a una de las dos dinastías: lo Real y lo Irreal⁸³⁵; no se trata de la ficción surrealista dependiendo de una realidad última que la posibilita, otorgándole, por encima de todo lenguaje, -actuando sobre él, o con él o a su pesar- un poder imperioso⁸³⁶. Ficción que no es la del bestiario de la imaginación; ficción *sin interioridad*, “superficie sin profundidad” que no se concibe como un más allá o el secreto más íntimo de lo cotidiano, sino como “el trayecto de flecha que nos golpea los ojos y nos ofrece todo lo que aparece”⁸³⁷.

Desde aquí lo vemos: se hace necesario *otro discurso* de ficción; no el que abunda en imágenes, sino aquel que las conduce hasta el vacío en que ellas se desatan y aligeran: “(el lenguaje de ficción) debe dejar de ser el poder que incansablemente produce y hace brillar las imágenes, y convertirse por el contrario en la potencia que las desata, las aligera de todos sus lastres, las alienta con una transparencia interior que poco a poco las ilumina hasta hacerlas explotar y las dispersa en la ingravidez de lo inimaginable”.⁸³⁸

⁸³³Y a continuación dice Foucault: “y todo lenguaje que en lugar de olvidar esta distancia se mantenga en ella y la mantenga en él, todo lenguaje que hable de esta distancia adelantándose en ella es un lenguaje de ficción”, Foucault, M., *Distance, aspect, origine*, D.E., I, págs. 280-281, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 175.

⁸³⁴*Ibid.*, pág. 279, trad. cast., pág. 173.

⁸³⁵*Ibid.*

⁸³⁶*Ibid.*

⁸³⁷*Ibid.*, pág. 280, trad. cast., pág. 174.

⁸³⁸*P.D.D.*, pág. 23, trad. cast., pág. 26-27.

Discurso que encontrará lo ficticio no en la imaginación de los hombres, tampoco en la semejanza de las cosas, mas bien en la “disimulación absoluta del lugar donde nos encontramos”⁸³⁹. Discurso de ficción en el esquivar *la necesidad más imperiosa*. Hacer ficciones no es conjurar los poderes de la imaginación, no se trata de, por un momento, hacer efectivamente real aquello que sólo puede residir en el espacio del pensamiento, de hacer de puros entes de razón, objetos. Hacer ficciones no es *realizar* ficciones, hacer ver lo invisible; hacer ficciones es hacer ver hasta que punto es invisible la invisibilidad de lo visible⁸⁴⁰, es el arte de dejar las cosas como están, en su falta de presencia, en su semioscuridad, en su distancia.

Distancia ésta del lenguaje, que es, en su espesor, *nada mas* que las cosas. “Región anterior a cualquier separación”⁸⁴¹, a la vez de las palabras y las cosas, de la luz y el lenguaje: “la palabra que hace que surja la imagen”⁸⁴². Es el lenguaje como “el punto ciego de donde nos llegan las cosas y las palabras en el momento en que van a su punto de encuentro”⁸⁴³. Como viera Russell, el lenguaje es el paradójico no-lugar que hace pedazos el ordenado espacio utópico de Cantor. Las palabras en cuanto clases que pertenecen y no pertenecen a sí mismas dispersan las cosas en la heterotopía. No hay lugar en que quepan las cosas, hay, simplemente, cosas, las cosas, sin lugar, *en el lenguaje*. Y es esto precisamente lo que el inquietante texto de Borges, que Foucault cita en el prefacio de *Les Mots et Les Choses*, permite descubrir: la cosa (en el lenguaje) en su desnudez incalificable, en su carácter puramente singular, lo singular en su singularidad (no como elemento). Lo que la irónica “tabla de las categorías” de Borges pone de manifiesto es la imposibilidad para nuestro pensamiento de pensar (decir) *esta* cosa, el *límite* de nuestro pensamiento, “la imposibilidad de pensar *esto*”⁸⁴⁴. Indeclinabilidad

⁸³⁹ P.D.D., pág. 24, trad. cast., pág. 27.

⁸⁴⁰ *Ibid*, trad. cast., págs. 27-28.

⁸⁴¹ *Le Mallarmé de J.P. Richard*, D.E., I, pág. 435, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 209.

⁸⁴² *Ibid*, pág. 434, trad. cast., pág. 209.

⁸⁴³ *Le langage de l'espace*, D.E., I, pág. 408, trad. cast. en *De lenguaje y literatura*, *ed. cit.*, pág. 196.

⁸⁴⁴ M.C., pág. 7, trad. cast., pág. 1.

(indecibilidad) de las cosas -que pone en cuestión la milenaria práctica categorial de nuestro pensamiento, “nuestra practica milenaria de lo mismo y lo otro”- que solo se muestra, paradójicamente, en el *lugar* siempre desplazado del lenguaje, éste “no abre nunca sino un espacio impensable”⁸⁴⁵.

Apertura de lo impensable en el lenguaje en cuanto éste no se concibe como un puro código abstracto, sino como *materialidad del decir*. Lo que abre este espacio impensable es la palabra “en su frágil vibración”, el ser “enigmático y precario”⁸⁴⁶ del lenguaje que es, a un tiempo, la irrupción de la cosas en su carácter incalificable.

Todo decir es *más que decir*. Más que decir, que es, pero no sólo, *hacer*⁸⁴⁷, pues también el decir consiste en *no decir* y *padecer*, y ello porque el

⁸⁴⁵ M.C., pág. 8, trad. cast., pág. 2. Al decir las cosas brillan por su ausencia.

⁸⁴⁶ M.C., pág. 317, trad. cast., pág. 297.

⁸⁴⁷ Ciertamente en Foucault, como en los sofistas y poetas griegos de la antigüedad, el discurso (verdadero) no es el que *dice* verdad sino el que tiene el *poder* de *hacer* verdad, la extraordinaria potencia de producir realidad (cfr., O.D., págs. 16-18, trad. cast., págs. 18-20). Mas que expresar ideas o referirse a cosas, el discurso las produce, es *practica discursiva* (cfr. A.S., pág. 272, trad. cast., pág. 351.) La verdad del discurso no reside tanto en lo que dice como en lo que hace, en su *fuerza de coacción* para *producir* verdad y significado. La verdad se resuelve entonces en el *ejercicio* discursivo, se concibe como el *efecto*, el resultado de una correlación de fuerzas. Esto quiere decir, en primer lugar, que la verdad y el significado no son *propiedades intrínsecas* de las proposiciones y las palabras respectivamente; pero también, en segundo lugar, que la verdad y el significado *no dependen del arbitrio del sujeto*. No es el hablante el que confiere significado a las palabras o verdad a las proposiciones, sino el *reconocimiento* por parte de mis interlocutores a mi pretensión de otorgar a tal palabra tal significado, o tal proposición tal valor de verdad (cfr. Pardo, J. L., *La intimidad*, ed. cit., pág. 71) Así, una palabra tendrá el significado que yo le confiero *sí y sólo si* el resto de mis interlocutores se lo reconocen. Este reconocimiento dependerá de que yo detente el suficiente poder discursivo argumental o el suficiente poder extradiscursivo como para imponerlo a mis interlocutores. La verdad y el significado se conciben así como el resultado o efecto de una *relación de poder* entre interlocutores, lo decidido en una batalla en que pueden tener la voz cantante o bien las fuerzas discursivo-argumentales, o bien las fuerzas extradiscursivas. Significado y la verdad serán resultado o de una coacción lingüístico-argumental o de una pura coacción extradiscursiva, en este caso descansarán no es una fluida relación de poder, sino en lo que Foucault llama “estado de dominación” (cfr. Foucault, M., *L'étiqúe du souci de soi comme pratique de la liberté*, D.E., IV, págs. 719-721, trad. cast. en O.E., III, ed. cit., págs. 404-406.) Esta situación de dominación se da allí donde la relación de poder se encuentra fijada, reificada, de modo que existe un mínima posibilidad de inversión de la situación, allí donde, por tanto, no existe el margen de libertad suficiente que permita que significado y verdad puedan brotar de una pura discusión argumentada, de una genuina relación de poder, aquella en que es posible la inversión de una determinada situación. Libre relación de poder se da allí donde cualquiera de los polos de la relación puede ser afectado. Sólo este tipo de relación de poder permite la producción de la verdad al margen de coacciones extradiscursivas. *No habrá entonces saber al margen del poder*, mas acaso si pueda pensarse a partir de los textos de Foucault verdad y saber desvinculados de estados de dominación en que operan coacciones de carácter

lenguaje es *Flor de la boca*. Si las palabras fueran puras estructuras lógico-gramaticales carecerían de *doble*, heideggerianamente hablando, de *resonancia*⁸⁴⁸ (poseerían tan solo “significado” transparente, ningún fondo, nada de ser, de densidad, de materialidad). Pero el caso es que toda palabra es palabra *dicha*, algo dicho por nosotros, mortales: no hay lengua universal al margen de sus hablantes. Y toda palabra al decirse suena, y al sonar, resuena. Al hablar nos referimos a objetos, decimos, significamos⁸⁴⁹, pero también experimentamos una *falla* en el decir, la falla del resonar de nuestras palabras al decirlas, la materialidad, la finitud en la voz. Es el resonar de lo que en

extradiscursivo en la producción, circulación, acumulación y transformación de la verdad. Así la batalla no será otra que la de la conversación en que la verdad decidida será aquella a que somos obligados por la pura coacción del poder de las palabras más poderosas. La *tarea previa requerida* es entonces la de *abrir el espacio* de la materialidad del lenguaje, del peligro y los azares de la práctica discursiva como conversación, abertura que exige la destrucción del “cuadrilátero antropológico”, la “muerte del Hombre” y el final de un determinado modo de practicar el discurso (En *Les Mots y Les choses* Foucault señala la incompatibilidad de pensar conjuntamente el ser del hombre y el ser del lenguaje, cfr. *M.C.*, pág. 349, trad. cast., pág. 329.): Del hombre-sujeto del discurso (sujeto de la relación) al hombre sujeto a crítica y conversación (sujeto a la relación), del discurso controlado y asegurado (sujeto a procedimientos internos y externos de control que garantizan la seguridad del sujeto -hay toda una policía discursiva- Cfr. *OD*, págs. 11-46.) al discurso libre como acontecimiento y celebración, como *banquete* en que nos exponemos a los azares, discontinuidad y materialidad de los enunciados. *He de callar* y así *dar lugar* a la palabra del otro, al discurso como conversación, a aquel hablar en que el sujeto del discurso es el discurso mismo. Como recuerda Deleuze, Foucault nos ha enseñado la indignidad de hablar en lugar de otro, de tomar el lugar del otro, de hablar en su nombre, en *representación* suya. No se trata tanto de ocupar el lugar del otro, como de *dejar* al otro su lugar, un dejar en un *activo crear* las condiciones para el pronunciamiento del otro.

⁸⁴⁸Heidegger escribe en *De camino al habla*: “Cuando la palabra se denomina la flor de la boca y florecimiento, entonces oímos la resonancia del habla (*das Lauten der Sprache*) surgir en su sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar aparecer el mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia (*Das Lauten erklingt aus dem Läuten*), de la llamada congregadora, que abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas. Así, lo resonante (*das Lautende*) de la voz ya no es solamente del orden de los órganos físicos. Esta desligado ahora de la perspectiva de una explicación físico-fisiológica de lo que es un mero hecho fonético. Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía (*Stimmen*) que entona (*einstimmt*) mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras”. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, pág. 196, trad. cast., Barcelona, del Serbal, 1987, pág. 186.

⁸⁴⁹Ahora bien tal referencia es siempre *indirecta*. Jamás nos referimos de modo inmediato a las cosas, sino a otras palabras y estas, a su vez, a otras y así de modo infinito: no hay palabra primera (cfr., *L'écriture des choses y L'être du langage* en *M.C.*, págs. 49-59, trad. cast., págs. 42-52.); es el lenguaje como laberinto o espacio especular. El discurso primero se concibe así como el *discurso indirecto* (cfr., Deleuze, G. - Guattari, F., “Los postulados de la lingüística” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1994, págs. 79-116). El discurso jamás va en la dirección de uno que ha visto a otro que no ha visto, sino de uno que no ha visto a otro que tampoco ha visto, no de un primero a un segundo sino de un segundo a un tercero. *No decimos lo que vemos, sino lo que oímos*. Deleuze escribe en *Mil mesetas*: “El primer lenguaje, o más bien la primera determinación que satisface el lenguaje, no es el tropo o la metáfora, es el discurso indirecto”, cfr., *ed. cit.*, pág. 82.

nuestro decir no se dice y no puede decirse, el resonar de todo aquello que *queremos* decir y *no podemos*. En el hablar se hace presente la *imposibilidad del decir* que guarda la posibilidad del seguir diciendo, la posibilidad de la producción de nuevos significados. Materialidad del lenguaje que llama a la batalla del discurso. Lo que se llevará a cuestión (desde este resonancia o doblez) será, entonces, lo que se dice a partir de lo que se quiere (y no se puede) decir⁸⁵⁰. Tal resonancia del lenguaje no funda, pues, la posibilidad de decir⁸⁵¹, sino la posibilidad del *seguir* diciendo, del *querer* decir.

Resonar, pues, de las palabras *en el hablar*. En el hablar el lenguaje adquiere ser, toma cuerpo, y las palabras dicen cosas y se dicen a sí mismas. Hablar es “usar” y “mencionar” al mismo tiempo. Al decir, las palabras se repliegan sobre sí, se detienen en sí. En el hablar acontece la *epojé* del lenguaje, es por esto que hay historia y diversidad de *épocas*⁸⁵². Pero también es por este doblez que puedo decir *yo*. En la falla del decir (que es el hablar) descubro mi *intimidad*. En los azares y peligros del acontecimiento del discurso como discusión y conversación se teje mi existencia como obra de arte. Nos damos un ser en el lenguaje, hablando, en el incesante retornar del lenguaje al ser. Así, ser yo en el ser del lenguaje que es, al mismo tiempo, el estallido del “Yo” como sujeto del lenguaje (como “autor”, no como actor del lenguaje) *en el* lenguaje como hablar a otros y hablar con otros . Final de yo publico y transparente de la publicidad, del “Uno” (de tantos) (en el sentido del *Man* de *Sein und Zeit*), del Hombre de la antropología y el humanismo, en la irrupción del ser del lenguaje, y surgimiento, en el elemento de esta materialidad, del yo como intimidad, como comunidad, del yo como *yo mortal*. Yo que es cuerpo, *carne...* pero en el lenguaje. En el lenguaje ganamos un cuerpo, un cuerpo

⁸⁵⁰Recordemos parte del título que encabeza este escrito. No “¿Qué significa pensar?”, sino “¿Qué *quiere* decir pensar?”, qué llama, que interpela al pensamiento a que se cuestione a sí mismo, a que haga cuestión de sí. Lo que decimos (lo que pensamos) deviene cuestión a partir de lo que queremos y no podemos decir (pensar): *ser* (del lenguaje)

⁸⁵¹Lo que funda la posibilidad del decir es el espacio (de lucha) público del que mana la significación.

⁸⁵²Desde esta perspectiva se ha de leer a nuestro juicio *Les mots et les choses*.

mortal⁸⁵³.

Hay, en verdad, una *técnica* del decir lo que no puede decirse, procedimiento del decir como puro *mostrar*, del decir la nuda existencia de la cosa. No la cosa *en cuanto* esto o aquello, sino la cosa en su silencio, en su inocencia, al margen de toda maldad o bondad, en su simplicidad carente de ornamento, en su pura luminosidad. Es el *arte* del ver en el decir, del relampaguear, del *centellear* del lenguaje⁸⁵⁴, del lenguaje como luz. Técnica peculiar pues no se trata tanto de fabricar el ser como de mantener las cosas en el ser. Hacer *permanecer* en el decir⁸⁵⁵. Preservar las cosas, guardarlas en su luminosidad, en su superficialidad, en la ligereza de su suspensión, en un decir que no las oscurece, las profundiza, las establece y ordena en otro lugar, en un decir que es puro vidrio protector que les *permite ser (sólo) vistas*; vistas, “al abrigo de este paréntesis transparente y helado”⁸⁵⁶. Y para asegurar tal mantenimiento, hacer *pasar*. Franquear, sacudir, alborotar, “derrotar a los recuerdos dormidos”⁸⁵⁷... Decir como contra-decir. Pasaje y clausura, pues, en este decir. Técnica del umbral y la llave⁸⁵⁸. Se produce así una singular comunicación: la de la vida y la muerte: “vida y muerte pueden comunicarse para seguir siendo, indefinidamente, una en la otra, una pese a la otra lo que son”⁸⁵⁹.

Se trata en este decir de la muerte irrumpiendo en la vida, de la muerte

⁸⁵³ cfr. Gabilondo, A., *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*, Madrid, Tecnos, 1997, págs. 65-83.

⁸⁵⁴ Se trata del centellear del lenguaje en su desorden, cuando el lenguaje ya no es *posición*, sino *existencia*: “Sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de ordenes posibles en la dimensión, sin ley ni geometría de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir por debajo de unas y de otras un *lugar común*”, Foucault, M., *M.C.*, pág. 9, trad. cast., pág. 3.

⁸⁵⁵ Raymond Roussel (en adelante R.R.), París, Gallimard, 1992, pág. 96, trad. cast., México, Siglo XXI, 1992, pág. 91.

⁸⁵⁶ *Ibid*, pág. 97, trad. cast., pág. 96. Hay que ser de hielo para estar al calor de las cosas.

⁸⁵⁷ *Ibid*, pág. 96, trad. cast., pág. 91.

⁸⁵⁸ *Ibid*, pág. 97, trad. cast., pág. 91.

⁸⁵⁹ *Ibid*.

a cada instante, como “el acontecimiento de todos los acontecimientos”⁸⁶⁰. Muerte como corte radical que produce lo irrepetible, lo nuevo. Mas, por esto, la vida en la muerte. Todo ello comporta el final de una determinada concepción de la muerte: la muerte como punto final, como lo que “está al final”, la muerte como mero cesar la existencia, como suceso último. Es la muerte como *imposibilidad que posibilita*. Otro modo de ser hombre, entonces, en ésta técnica, hombre como mortal; peculiar técnica de la existencia.

Se trata del *bien contar* las cosas. Contar en que el pasado queda a resguardo; pasado que permanece, “pasado que no pasa” guardado como pasado. Pasado cerrado, mas por ello, abierto, “mágicamente abierto y cerrado”. Técnica de acolchado que, manteniendo el ser en el ser, produce cuentos⁸⁶¹. Técnica de un *decir de otra manera* que no es la de un decir con otras palabras -acaso más bellas- lo mismo. No se trata de alarde retórico alguno. Lo maravillosa de este decir consistirá, más bien, en *decir otra cosa con las mismas palabras*. Repetición perfecta, ningún cambio sustancial, y sin embargo, *diferencia*, pues entre una palabra y su repetición exacta “una infranqueable distancia ha lanzado su flecha”⁸⁶². Todo es idéntico y, sin embargo, diferente. *Entre* lo repetido y la repetición se hallan las simas del lenguaje, el laberinto de las cosas. *Metamorfosis* tras, a través, del *laberinto*: “decir otra cosa con las mismas palabras, dar a las mismas palabras otro sentido”⁸⁶³. *Homonimia*.

Sólo el nacimiento tras la muerte, aparecer de otra manera tras la absoluta desaparición en las cosas, ver el ser y nacer⁸⁶⁴. Desaparición que es la pérdida de sí cuando el hilo de Ariadna ha sido quebrado -y Ariadna,

⁸⁶⁰T.P., pág. 18

⁸⁶¹R.R., pág. 98, trad. cast., pág. 92.

⁸⁶²*Ibid.*, pág. 110, trad. cast., pág. 101.

⁸⁶³*Ibid.*, pág. 124, trad. cast., pág. 113.

⁸⁶⁴Y acaso en esto resida -nos recuerda Foucault- la esencia de la *fiesta* en general: “ver el ser, por una vez, hasta el mismo fondo y, al verlo, reconocer el nacimiento”, *Ibid.*, pág. 116, trad. cast., pág. 106.

cansada de esperar se ha colgado⁸⁶⁵-. Absorción total en las cosas, silencio de las infinitas voces del laberinto del ha de brotar otro decir. Decir, desde esta interpelación, que es caer, *declinar*. Todo decir falla al decir el ser, esta falla es la historia. Querer decir lo indecible y al decir, decaer, no decir el ser, decir, simplemente, *otra cosa*.

2.4.4. El cogito partido en dos.

“El “pienso” no conduce a la evidencia del “soy””⁸⁶⁶. Muerto Dios ya no hay garante de la *determinación* de mi existencia en la inmediatez del puro pensamiento. En el pensamiento cartesiano Dios se erigía como la condición del *ergo*. Entre el *Cogito, sum* (yo soy, yo existo -puesto que para pensar hay que ser-), entre esta pura implicación de la existencia en el pensar, entre esta relación de *identidad* entre ser y pensar, y la relación de *deducción* -y por tanto de reducción- que establecía el *ergo*, entre el puro “existo pensando” y el “pienso luego existo”, una certeza *más profunda* debía actuar. En el pensamiento de Descartes jugaba implícitamente toda una “metafísica del infinito”⁸⁶⁷ desde la que era establecida la determinación de mi existencia finita, haciendo posible, al mismo tiempo, el alojamiento del ser en la representación y el *legítimo* silogismo: “Y no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tiniebras por la negación del movimiento y de la luz; pues, al contrario, entiendo evidentemente que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y, por tanto, que mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito, esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo”⁸⁶⁸.

Esta evidencia de la existencia de Dios, ontológica y gnoseológicamente

⁸⁶⁵ *Ariane s'est pendeu*, D.E., I, págs. 767-768.

⁸⁶⁶ *M.C.*, pág. 335, trad. cast., pág. 315.

⁸⁶⁷ Foucault escribe refiriéndose a la “Vida” el “Trabajo” y el “Lenguaje”: “en tanto que estos contenidos empíricos estuvieron alojados en el espacio de la representación, no sólo era posible una metafísica del infinito, sino necesaria: en efecto, se exigía que fueran las formas manifiestas de la finitud humana y, sin embargo, que pudiesen tener su lugar y su verdad en el interior de la representación; la idea de lo infinito y la de su determinación en la finitud permitían lo uno y lo otro.”, *M.C.*, pags. 327-328, trad. cast., pág. 308.

anterior a mi propia existencia, hacía posible la determinación de mi existencia como la existencia de un ser que piensa, que es pensamiento, como cosa que piensa. Mas, desaparecido el garante de la ontología de la representación, de la continuidad entre el ser y el pensamiento, el evidente paso del pensar al ser se tornará *problemático*. El silogismo devendrá *paralogismo*. Entre el pensar y la evidente existencia que su pura actividad sin objeto hace jugar una *discontinuidad* se ha establecido. Es la irrupción, como ha señalado Deleuze⁸⁶⁹, de la *Diferencia* en el pensamiento. Ahora bien, diferencia que no ha de concebirse como una mera diferencia externa, empírica y accidental (que hiciera soñar con el restablecimiento); sino como una diferencia interna, trascendental y constitutiva, que impide la *inmediata* determinación en el pensamiento -el conocimiento- del ser implicado en el acto de pensar. Así Kant escribe: “En la conciencia de mí mismo, en el caso del mero pensar, soy el *ser mismo*, mas desde luego nada de él me es dado todavía al pensamiento”.⁸⁷⁰

Ningún contenido, ninguna determinación de ser me es proporcionada en la conciencia de mi existencia, dada en todo pensar. En el *denken* no soy consciente ni de como soy en verdad, ni de como me manifiesto, soy simplemente consciente de que soy⁸⁷¹. En el pensar, *existo*, existo pensando, soy consciente de *que soy*, mas no de *qué soy*. En la pura actividad del pensar *nada puede predicarse* de esta existencia complicada con él, simplemente está (*ya*) *ahí*, absolutamente indeterminada.

Pues bien, la determinación de esta existencia indeterminada y, por tanto, “el poder decir algo” de tal existencia, requiere de la forma bajo la cual se hace posible la determinación de la existencia indeterminada por la actividad determinante, requiere de la *forma de lo determinable*, de la *mediación* de un tercero, por tanto, que permita la aplicación de lo determinante sobre lo

⁸⁶⁸Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987, pag. 41.

⁸⁶⁹Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, págs. 160-162.

⁸⁷⁰Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (2vol.) Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, vol. II, pag. 360, trad. cast., Madrid, Alfaguara, 1983, pag. 380.

indeterminado. Este “tercero” es la forma del sentido interno, el *tiempo*: “No obstante, la determinación de mi existencia sólo puede acontecer de acuerdo con la forma del sentido interno, según el modo peculiar en que lo múltiple que enlace me sea dado en la intuición interna. Según esto, *no me conozco tal como soy*, sino sólo tal como me manifiesto mí mismo”.⁸⁷²

No me conozco tal como soy. Pues entre ese ser, del que tengo conciencia que soy en el pensar, y su determinación, *media* el tiempo que establece lo determinable en cuanto existencia de un *fenómeno*. “No puedo determinar mi existencia (*Dasein*) como la de un ser activo por sí mismo (*als eines selbsttätigen Wesen*)”, sino sólo como la existencia de un *sujeto pasivo*, de un sujeto fenoménico. La espontaneidad del pensar, de la que tengo conciencia que yo soy, no puede ser conocida como atributo de una substancia pensante, de una cosa que piensa, sino tan sólo concebida como el afecto de un yo pasivo que siente su propio pensamiento como algo que se ejerce en él y sobre él, pero nunca por él mismo. Es la paradoja del sentido interno. Yo es otro.

El tiempo es esa línea infranqueable que separa al pensamiento de sí mismo, que lo *parte en dos*. Entre el pensar y la existencia el tiempo es el guardián de su juego, de su efectiva relación, es el impedimento del *ergo*. *Llegamos siempre demasiado tarde*, pues no es posible determinar el pensar (que somos) *antes* del acto de determinar, antes del acto de pensar, antes de la determinación, de manera que cuando llegamos *ya no estamos*. Lo que conocemos de nosotros mismos no es nunca lo que somos, pues el tiempo guarda celosamente nuestro ser en su indeterminación, en su *libertad*. Así, ya sea tematizado como forma *a priori* del conocimiento, como despliegue histórico o como horizonte de interpretación del ser, el tiempo es, frente a la inmediatez del conocimiento, la *mediación* que nos separa de nosotros

⁸⁷¹ *Ibid.*, vol. I, pág 152, trad. cast., pág. 170

⁸⁷² *Ibid.*, vol. I, págs. 152-153, trad. cast., pág. 170.

mismos, que impide la inmediata incidencia del pensar sobre el ser, haciendo jugar todo el espesor de una dimensión que no es pensamiento en el pensamiento. Nuestra existencia se determina en el tiempo. No se trata de que nuestra existencia se *reduzca* al tiempo, sino de que nuestra existencia sólo es determinable, decible, narrable según la forma del tiempo, *en* el tiempo. Y precisamente porque sólo es decible o cognoscible bajo esta forma y no en el instante del puro pensamiento, nuestra existencia queda salvaguardada como existencia, en su intimidad incognoscible (pero, por lo mismo, el pensamiento como pensamiento). Guardada y administrada por el tiempo. El tiempo es esa línea que preserva nuestra existencia en su singularidad indecible e irreductible, en su anterioridad con respecto a toda categoría; *fáctica*, mas no empírica, existencia que tiene en sí su propia esencia.

Tiempo que introduciendo la diferencia *en* el pensamiento⁸⁷³ hará imposible que éste conduzca a la afirmación del ser, y lo llevará, por el contrario, a toda una serie de interrogaciones en las que se preguntará por el ser: “¿qué debo ser yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del cogito, pero que no está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que “posee pensamiento” y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado? Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano⁸⁷⁴, en la que se plantea por primera vez la interrogación acerca del ser del hombre en esta dimensión de acuerdo con la cuál el pensamiento se dirige a lo impensado y se

⁸⁷³No se trata de la diferencia del pensamiento, sino de la diferencia *en* el pensamiento, de la diferencia en sí mismo

⁸⁷⁴Se entiende, una forma de reflexión muy alejada de la “analítica de la verdad” desarrollada, según Foucault, en *Kritik der reinen Vernunft*.

articula en él".⁸⁷⁵

El tiempo nos abre a la cuestión del ser, del ser del pensamiento, nos conduce irremisiblemente a la cuestión ontológica, a una ontología de nuestro pensamiento que, en cuanto hendido, -y, sin duda, en la forma del tiempo- habrá de desplegarse como una *ontología histórica* de nuestro pensamiento, como una "ontología histórica de nosotros mismos".

2.4.5 Crítica y ontología. Paso al Límite y decisión ontológica. Del ser como transgresión⁸⁷⁶.

Se trata de ser, y no tanto de verdad, pero donde "verdad" dice verdad del conocimiento, conocimiento verdadero. Lo que está entre manos, la tarea, no es una crítica del pensamiento en cuanto crítica del conocimiento, una "analítica de la verdad" que a partir del *factum* del conocimiento verdadero pudiera lanzarse a la búsqueda de sus condiciones de posibilidad. La búsqueda es otra y en otro modo⁸⁷⁷.

Se tratará de una crítica del pensamiento en que será llevada a cumplimiento su *abertura*; tarea en que será establecido el Límite del pensamiento. Se trata del *gesto* de la brecha del pensamiento, de la rasgadura que marca su final, *la imposibilidad de ser pensamiento*. Ahora bien, el movimiento, pues de un movimiento se trata, posee un carácter positivo⁸⁷⁸ -si bien a nada positivo nos entrega⁸⁷⁹- pues lo que en él se produce es la *apertura* del pensamiento. "Abertura" es también "apertura": *el pensamiento se abre*. Es el *desenlace* del pensamiento: el pensamiento se desenlaza, se deshilacha, se deshace, pero también se desata, se libera y se hace de nuevo

⁸⁷⁵Foucault, M., *M.C.*, págs. 335-336, trad. cast., pág. 316.

⁸⁷⁶Eludimos la palabra, mas la palabra juega con una cierta presencia: ser como *libertad*.

⁸⁷⁷El "otro modo" determina el que la búsqueda sea "otra".

⁸⁷⁸*Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 574, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 347.

⁸⁷⁹Ya lo hemos visto: se trata de ese cuestionamiento crítico que en cuanto puramente positivo o afirmativo no (se) afirma (en) ningún contenido positivo, dejándolo donde se encuentra, en su lugar: "Pero se puede decir que esta afirmación no posee nada positivo: ningún contenido puede obligarla, puesto que, por definición, ningún límite puede retenerla", *Préface à la transgression*, D.E., I, pág. 238,

en un mismo gesto. Ahora bien, esto significa: en esta crítica del pensamiento que nos estrella en su Límite, en que somos llevados hasta su Límite irrebasable y soberano, en que el Límite del pensamiento se abre como su distancia infranqueable, se hace sin embargo posible el franqueamiento (*franchissement*), el salto del pensamiento: *del pensamiento* como el *fundamento* ilimitado que impone los límites de lo necesario, lo universal y lo obligatorio, *del ser como pensamiento, al ser del pensamiento* en ese Límite que abre la irreductibilidad de su existencia, su ilimitación o exceso en relación a toda delimitación que él pueda establecer para la existencia. Exceso que es el desbordar la *forma* del pensamiento; estallido de la forma en el Límite, estallido, en el movimiento crítico, del *tiempo* como horizonte de determinación del ser. En la Crítica se hace patente la irreductibilidad del ser al horizonte del tiempo a partir de la abertura del *espacio*, no ya de determinación, sino de indeterminación del ser⁸⁸⁰. El ser se descubre, desde la hendidura del pensamiento que el gesto de la crítica práctica, como aquello que ningún límite (del pensamiento) puede retener. La crítica es *salto* o rebasamiento de los límites positivos impuestos, en el establecimiento del Límite irrebasable y trascendental: salto desde el ser como pensamiento (determinado por el pensamiento, *en* el tiempo) al ser como trascendencia, sobrepasamiento o transgresión del pensamiento, a partir de la *radicalidad* de su Límite; salto del ser *determinado* (por el pensamiento en la forma del tiempo) al ser como *libertad* (lo libre) del pensamiento (en el doble sentido del genitivo)⁸⁸¹.

trad. cast. en *ed. cit.*, págs. 128-129.

⁸⁸⁰ Es por esto que mas arriba hablamos de la paradójica forma de la indeterminación, de la indeterminación del ser (y del pensamiento) sólo bajo la *forma* de la crítica.

⁸⁸¹ El termino "transgresión" (*transgression*) tiene en Foucault el significado del franqueamiento (*übersteigen*) kantiano. Se trata del franqueamiento ganado en el paso *al* Límite de la razón (no en su rebasamiento) que es la Crítica. En el Límite de la razón (del pensamiento en el caso de Foucault) se hace posible su franqueamiento como salto (*franchissement*) a la libertad del ser. El paso al Límite es el paso que abre a la dimensión de la libertad (libertad -ya lo veremos- no del Hombre-Sujeto, no de la razón omnimodamente determinante, sino del ser como existencia (como ser sin razón)). El paso al Límite es la *decisión* de y por el ser como libertad. Es significativo que en el manuscrito -redactado en francés- de la versión inglesa de su conferencia sobre el texto kantiano *Was ist Aufklärung?* (cfr., *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, págs. 562-578, trad. cast. en *O.E.*, III, págs. 335-352.), Foucault, para referirse al sobrepasamiento que el *ethos* crítico descubre, utilizase el termino *franchissement* que luego en su traducción al ingles vertirá como *transgression*. (Juan Jácome en su traducción de esta conferencia ha hecho notar en nota a pie de página este cambio) Asimismo en un texto-homenaje a Bataille muy anterior

La ontología (ser) no precede aquí a la crítica (finitud). La crítica tampoco se queda atrapada en sí misma, no se trata del juego circular de la “analítica de la finitud”⁸⁸². Ni metafísica de la infinitud, ni antropología fundamental.

No se trata, *en primer lugar*, del límite establecido desde el ser, del límite derivado, concebido a partir del *ser originario*. No se trata de este límite negativo obtenido a partir de un ilimitado previo y positivo, del “límite de lo ilimitado”⁸⁸³, del límite clásico entendido como carencia de ser, como *falta* de ser (a partir de la ilimitación o infinitud de ser). Lo finito es aquí *negación*, negación de lo infinito. Así, al establecimiento crítico de la finitud le precederá la *positividad de la infinitud*, el ser como el “Ser”.⁸⁸⁴ En la crítica clásica estará ya jugando una idea previa de ser, una ontología del ser infinito, una ontología

a esta conferencia, *Préface   la transgression* (1963) en D.E., I, págs. 233-250, trad. cast. en ed. cit., págs. 123-142.), el término “transgresión” no significará ni violencia contra un límite ético concreto ni disolución dialéctica de todo límite, sino el gesto de reconducción del pensamiento a su Límite por virtud del cual toda existencia y valor muestra su perfil y diferencia; gesto de restitución en que se cumple la abertura de nuevas posibilidades de ser, que es *de-cisión de ser* como posibilidad o libertad (“posibilidad” que no es aquella de la “teoría de la modalidad”, presa de una concepción del ser que lo divide estableciendo un *horismos* entre su existencia y su esencia, no se trata de esa posibilidad siempre comprendida en función de una esencia ya dada (presente en la conciencia)). Se trata de ese gesto a la vez sobrio y excesivo que dará forma a todo el quehacer foucaultiano, y que al final de su producción filosófica el pensador francés determinará como el *ethos* característico de la Ilustración, como *lo moderno* en la modernidad (muy distinto de un “estar a la moda”): “Este ethos filosófico se puede caracterizar como una actitud límite. No se tratará de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera o del adentro; es preciso estar en las fronteras. Es cierto que la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana consistía en saber qué límites debía renunciar a rebasar el conocimiento, me parece que la cuestión crítica debe convertirse, hoy en día, en una cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio,  qu  parte de ello es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica practicada en la forma de el franqueamiento posible”, *Qu’est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 574, trad. cast. en O.E., III, págs. 347-348. Ahora bien, en verdad esta metamorfosis o transformación de la cuestión crítica no hace otra cosa que repetir el gesto kantiano. Para Kant la cuestión crítica fue siempre una cuestión positiva. Se trataba de reconducir la razón hasta su Límite a fin de dejar un espacio para la libertad.

⁸⁸² Cfr. *L’homme et ses doubles* en M.C., págs. 314-354, trad. cast., págs. 295-333.

⁸⁸³ *Préface   la transgression*, D.E., I, pág. 235, trad. cast. en ed. cit., pág. 125.

⁸⁸⁴ Así Descartes escribir  en la tercera meditación: “Y no debo creer que no percibo lo infinito por una verdadera idea, sino sólo por la negación de lo finito, tal como percibo el reposo y las tinieblas por la negación del movimiento y la luz” Y un poco más adelante “...mi percepción de lo infinito es en cierto modo anterior a la de lo finito esto es, la de Dios anterior a la de mí mismo”, *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., pág. 41.

como *onto-teo-lógica*. El discurso ontológico se concebirá, desde esta originariedad del ser en relación con la finitud, como la búsqueda del ente en la plenitud de su ser, del ente sin carencias, del ente perfecto e infinito en relación con el cual el resto de los entes se consideran derivados o creados, finitos e imperfectos. Ontología, en fin, como la búsqueda del ente en su “unidad”, en su “perfección” y en su “verdad”, como búsqueda del *Ursprung*, del protoente o archiente, del ente *ideal*, primero en cronología y dignidad, a partir del cual se establecerá toda una jerarquía óntica, una *relación de subordinación* entre entes. El ser se concibe como el *arjé*, el ente principal que establece rección y dominio entre los entes. No se tratará del ser de *éste* ente, de lo que constituye su estructura o forma, su “a priori concreto”⁸⁸⁵, no se tratará de la peculiar “ley singular” de los entes, de su emergencia (*Entstehung*), sino de un ente otro, de una potencia extraña en relación con los entes, que existe fuera de ellos y cae sobre ellos.

En *segundo lugar*. Si no se trata de la finitud desde la infinitud del ser, de la crítica desde la ontología como ontoteología, y así de la búsqueda del *arjé* óntico, tampoco se tratará de la finitud de la razón humana como fundamento, como *finitud fundamental* en relación con la facticidad del ser. No se tratará de “analítica de la finitud” o antropología fundamental, condenada, de raíz, al fracaso, en cuanto que en ella se verá repetir incesantemente la facticidad en el fundamento, lo *positivo* en lo *fundamental*. Así, lo empírico repetirá sin término en lo trascendental, lo impensado en el *cogito* y la retirada del origen en su retorno, y ello en virtud de la radical exterioridad e irreductibilidad de una facticidad impensada y originaria en relación con la razón humana finita. De este modo, el espacio de la antropología se concebirá necesariamente como el campo de la constante reconciliación y desencuentro entre lo positivo y lo fundamental, de la repetición sin fin de su identidad y diferencia⁸⁸⁶, como el

⁸⁸⁵ Foucault, M., *Naissance de la clinique* (en adelante N.C.), París, PUF, 1997, pág. XI, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1991, pág. 9.

⁸⁸⁶ “Así, desde el corazón mismo de la empiricidad, se indica la obligación de remontar o, a voluntad, de descender justo hasta una analítica de la finitud en la que el ser del hombre podrá fundar en su positividad

circulo de una constante remisión de la finitud a sí misma.

Así pues, en el pensamiento foucaultiano no se trata ni del límite desde el ser, de la crítica desde la ontología, ni del límite entendido como instancia fundamentadora, del *límite profundizado*, vuelto ilimitado: no hay aquí ejercicio de prestidigitación antropológico que pueda re(con)ducir la facticidad al pensamiento. Ahora se tratará de un pensamiento que arraigará y crecerá desde la radicalidad del Límite, lo cual significa, desde la *superficialidad* del Límite. Mantener el Límite como la raíz del pensamiento (como lo primero) significa dejarlo jugar como Límite, dejarlo ser en su superficie sin profundidad. Desde la abertura y mantenimiento de este Límite la facticidad finita se torna sin fundamento, sin razón, abismática e inagotable, irreductible e ilimitada, infinita, indeterminada: lo finito desde aquí descubre su infinitud. Desde el Límite nos vemos conducidos a la *trascendencia* o transgresión del ser. No se trata de la transgresión del ser, sino del ser como transgresión o trascendencia de todo límite (impuesto por el pensamiento) en el paso al Límite (del pensamiento) que es la Crítica. Así, pues, frente a la metafísica de la infinitud clásica y la analítica de la finitud moderna se tratará de *analítica de una infinitud*⁸⁸⁷ no positiva en la que serán determinadas las condiciones de imposibilidad del pensamiento; tarea en que se trata de abrir y mantenerse en el espacio de la irreductibilidad del ser, lo cual quiere decir: en la abertura del ser como lo *impensado*, como lo *empírico* no sometible (como facticidad), como el *origen* siempre retirado; se trata, en suma, de abrir y mantenerse en el espacio de la *trascendentalidad* del ser.

En el *trascendere* que es el gesto crítico accedemos a la trascendentalidad del ser, al espacio del ser como *espacio trascendental*. Así, la crítica es el acto de sobrepasar o trascender el ente experienciable. Ahora

todas las formas que le indican que él no es infinito. Y el primer carácter cuyo modo de ser del hombre señalará esta analítica o, más bien, el espacio en que se desplegará por entero, es el de la repetición -de la identidad y la diferencia entre lo positivo y lo fundamental", *M.C.*, pág. 326, trad. cast., pág. 306.

⁸⁸⁷ Analítica que se ha de diferenciar también del "análisis" clásico de la representación.

bien, tal sobrepasar no significa un ir *más allá* de los límites de la experiencia, no se trata de un trascender el ente experienciable en la dirección de un ser trascendente, un ente excelente, mas allá, afuera, separado de los entes experienciables. La crítica como establecimiento del Límite del pensamiento deslegitima todo trascender en esta dirección de lo trascendente. Se trataría en este caso de un trascender que no solamente trasciende el ente, sino también el ser del ente. Ahora bien, el trascender hacia el ser en el movimiento de la crítica no es un ir del ente experienciable hacia un algo trascendente más allá de la experiencia. Lo que está en juego no es otra cosa que la experiencia, se trata de lo mismo, del ente experienciable, mas del *ente experienciable en su posibilidad*. Por eso este trascender es un trascender que no se mueve de su sitio, que permanece dentro de los límites de la experiencia. Se trata de un trascender *inmanente*: del ente experienciable a aquello que lo hace posible.⁸⁸⁸

Lo que la actividad crítica abre entonces no es lo trascendental como un principio trascendente a los entes experienciables que impondría sus condiciones. Lo trascendental no es nada ajeno, o extraño a los entes intramundanos, no se trata del ser al margen de los entes, sino del ser de *este* ente, de su principio interno y singular, del ser como la propia estructura de cada ente, como su *a priori* concreto. Lo trascendental, por tanto, contendrá siempre una referencia a la experiencia. Se tratará de un *a priori*, pero de un *a priori* que es principio interno de posibilidad de lo entes experienciables.

Mas si lo trascendental del ser que el gesto crítico abre no mienta un principio trascendente a los entes, un *arjé*, tampoco se refiere a un predicado generalísimo *derivado* de los entes. No se trata de un determinación universalísima que se *sigue* del ente y que, en cuanto universalísima, sobrepasa o trasciende a todo ente. El carácter trascendental del ser no radica en que éste sea el concepto de un predicado lo bastante abstracto e indeterminado como para cubrir la totalidad de los entes. La trascendentalidad

⁸⁸⁸Sobre el *transcendere* y lo trascendental cfr., Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Tübingen, Neske, 1971, (zehnte Stunde), págs. 129-142, trad. cast., Barcelona, del Serbal, 1991, págs. 125-135.

del ser no ha de concebirse como universalidad genérica: el ser no es el más universal de los predicados, no es un concepto genérico, es un *transcategorial* que, trascendiendo o traspasando lo categorial, lo hace posible, hace posible toda diferencia genérica. Así, el espacio trascendental de ser no es ese espacio en que queda anulada toda diferencia predicativa, sino el espacio que, por el contrario, sobrepasando radicalmente el espacio óntico, deja surgir toda diferencia entre los entes. Lo trascendental no se concibe como un concepto derivado de los entes, se concibe, mas bien, como aquello por lo cual y en lo cual los entes en su especificidad aparecen. Mas que de aquello que precede a los entes se trata del “entre” de los entes, de lo que, separando, permite la aparición de los entes.

Así, pues, el *trascendere* de la crítica foucaultiana no tiene el sentido de un trascender el ente experienciable en la dirección de un principio mas allá de los entes, tampoco el sentido de un trascender en la dirección de un concepto derivado de un predicado universalísimo. El *trascendere* de la crítica es tal en cuanto abertura de posibilidades de ser en un traspasar nuestra experiencia hacia sus condiciones. Así, la posibilidad de la experiencia luce en el remontarse a las condiciones de posibilidad de la experiencia. La crítica es ese ejercicio de reconducción en que lo trascendente es suprimido de nuestra existencia, en que somos devueltos a la inmanencia de nuestros límites, circunscritos a nuestro espacio. Se trata de ese movimiento por el que quedamos desautorizados a todo uso trascendental o abuso de nuestras categorías de pensamiento en cuanto emerge el espacio de ser en su diferencia con respecto al pensamiento, en cuanto se gana el espacio ontológico. La crítica es así decisión por el ser, el ejercicio en que se lleva a cumplimiento la decisión ontológica. La crítica, como el difícil y acrobático ejercicio de marcar y mantenerse en el Límite, es afirmación del y en el ser como transgresión, es el trascenderse en dirección hacia la transcendencia del ser, lo cual quiere decir, el trascenderse hacia *sí mismo* (hacia ese sí mismo que consiste en no tener sí mismo, interioridad o mismidad, que consiste en

estar afuera, en ex-sistir). Afirmación, como venimos diciendo, que es afirmación de nada, porque no afirma nada positivo, porque no se afirma en nada determinado, porque no es afirmación de ente, sino afirmación de ser, esto es, afirmación de y en la partición, afirmación en la diferencia de lo *Mismo*: ser y pensar.

2.4.6. Finitud del pensamiento, epocalidad del ser y crítica histórica.

La tarea: una ontología de nuestro pensamiento. Se trata de la *apertura* del pensamiento en el movimiento crítico que lo estrella, abriendo su mas íntimo ser en su trascendencia o carácter transgresivo. Finitud y ser en un mismo movimiento. Desde el Límite del pensamiento accedemos al carácter epocal⁸⁸⁹ del ser, al histórico modo de ser de lo que hay. El movimiento crítico viene posibilitado por y se realiza para y en la forma que esta epocalidad del ser exige: es *arqueológico* en su método y *genealógico* en su finalidad⁸⁹⁰. Arrancando del Límite el movimiento arranca del ser, no se mueve del ser y es para el ser. Ontología crítica atendida al espacio presente, del presente y para la *vida* (entendida ésta como transgresión o trascendencia de la finitud), ontología de la actualidad, ontología histórica de nosotros mismos.

Este movimiento del ser para el ser o para la vida que es la crítica es un movimiento *hacia atrás*, (hablamos de un gesto histórico-crítico). Hacia atrás vamos hacia adelante. Mas se trata de un *peculiar* "paso atrás" (que es un peculiar paso adelante) pues no se mueve de su sitio: paso atrás en el paso al

⁸⁸⁹Epocalidad como interna historicidad del ser que descansa en una *epojé* que, como ha señalado Heidegger es, antes de toda *epojé* de la conciencia, *epojé* del ser mismo. El ser, al tiempo que se muestra y desvela, se vela y retiene, se detiene en sí mismo. Es por esto que hay epocalidad del ser, épocas en sentido fuerte, historia. Y lo que guarda el ser en su retirada, haciendo posible la errancia de la historia, es la finitud del pensamiento.

⁸⁹⁰*Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 574, trad. cast. en O.E, III, pág. 348. La Genealogía solo encuentra su específico sentido a partir de un modo de proceder arqueológico; modo de proceder por el que se considera todo aquello que decimos, hacemos y pensamos como determinado en una forma o estructura histórica de pensamiento que define objetos, reglas de acción en relación a los otros, y modos de relación consigo mismo. Es decir, la genealogía sólo encuentra su sentido ontológico, como abertura de posibilidades de vida, a partir de una consideración de nuestros discursos y acciones como acontecimientos históricos, por tanto a partir de un modo de consideración ajustado al espacio histórico.

Límite. Es el no pasar y mantenerse en el Límite lo que determina la peculiaridad de este paso atrás. De ahí la diferencia de este histórico caminar con el también histórico caminar de, por ejemplo, Hegel. La tarea de Hegel es también la de una ontología de la actualidad⁸⁹¹, aunque su modo de despliegue, intención y fundamento diste mucho del foucaultiano. Se trata, igualmente, de una crítica histórica ¿mas de qué y en nombre de qué?⁸⁹²

Ciertamente se trata de dar un *uso* crítico, *efectivo* a la historia, mas no de *ajusticiar* el pasado en nombre de una verdad que sólo el hombre de hoy detentaría; no se trata de una crítica del pasado como *justificación* del presente, aquella en que lo que se sacrifica y ajusticia, ya no es sólo el pasado, sino el “movimiento mismo de la vida”⁸⁹³. La crítica histórica tendrá en Foucault, como en Nietzsche por otra parte, otra dirección y sentido: crítica, ya no del pasado, sino del presente y *para* la vida, en favor de su poder de afirmar y crear. Lo que se sacrifica ahora ya no es el ser o la vida, sino “La Verdad” de la actualidad y el Hombre-Sujeto de esta verdad, en este ejercicio histórico crítico que tiene por objetivo abrir nuevas posibilidades de existencia⁸⁹⁴.

La tarea, entonces, del pensar foucaultiano no será la de una historia crítica del pasado realizada en los términos del presente, sino la de una historia crítica del presente.⁸⁹⁵ No se trata de dar cuenta de la historia desde el “término final”, de “situar el presente en el “origen” para, posteriormente, observar un despliegue teleológico, “el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento”⁸⁹⁶. Lo que con ello se lleva a cabo no es otra cosa que la *reificación* o *esencialización* de la historia, al hacer pasar los fines de nuestro tiempo por últimos o *esenciales*. Así, a partir de esta

⁸⁹¹ *Qu'est-ce les Lumières* (extracto del curso en el Collège de France del año 1983) D.E., IV, pág. 688, trad. cast. en *Saber y verdad*, ed. cit., pág. 207.

⁸⁹² Y, por supuesto, y quizá en esto esté la clave, ¿desde dónde? ¿desde la finitud de la razón o desde una razón considerada infinita?

⁸⁹³ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 156, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 29.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

⁸⁹⁵ S.P., págs. 39-40, trad. cast., pág. 37.

⁸⁹⁶ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 143, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 15.

continuidad de fondo de los fines, el despliegue histórico sólo podrá concebirse como *progreso* (o *regreso*), siempre en relación con estos fines, tomados por esenciales.

Pues bien, frente a esta concepción de la historia como continuidad y progreso que determinará una historiografía de corte metafísico-teleológico, se intentará *dejar el presente donde está*, sin proyectarlo ni hacia el pasado (de modo que después reconozcamos en él un poder anticipador), ni hacia el futuro (reduciendo de este modo la virtualidad de lo por venir). Se tratará no tanto de mostrar que no hay fines, como de señalar el carácter contingente de nuestros fines, restableciendo los diversos sistemas de sumisión; se tratará, en fin, de mostrar que “estos fines aparentemente últimos no son más que el actual episodio de una serie de servilismos”⁸⁹⁷. Así, frente a la concepción hegeliana de la historia que interpreta las diversas emergencias como “figuras sucesivas de una misma significación”⁸⁹⁸, se intentará mostrar que esta interpretación teleológica de la diversas apariciones o emergencias históricas es el resultado de una violencia sistemática, “efectos de sustituciones, emplazamientos y desplazamientos, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos”; se desenmascarará el carácter *violento* de la interpretación, se mostrará que interpretar no es “sacar lentamente a luz una significación oculta en el origen”, sino un “ampararse, por violencia o subrepción, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo una significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas”⁸⁹⁹. Se dejará aparecer, frente a este trabajo de disposición y arreglo, los diversos modos de organización de lo que hay; se permitirá emerger, entonces, la *discontinuidad* de los fines y la *diferencia* de la historia. No se tratará tanto de interpretar la historia como de permitirle aparecer en su diversidad, suspendiendo, fenomenológicamente, la interpretación vigente, la “Historia”. En suma se tratará de detenerse y retenerse en la cosificación o

⁸⁹⁷ *Ibid.*

⁸⁹⁸ *Ibid.*, pág. 146, trad. cast. pág. 18.

⁸⁹⁹ *Ibid.*

reificación histórica, contenerse en toda im-posición de objetividad. Tal es el método fenomenológico-arqueológico que hará posible una historiografía distinta, una *historia efectiva*, cuyos efectos no serán tanto aseguradores y apaciguadores como intranquilizadores y radicalmente demolidores.

De este modo la cuestión del presente no será ya una cuestión de origen (*Ursprung*), sino de *actualidad*: el presente en *acto*, la *pura* actualidad del presente, el presente, entonces, en su *radical diferencia*, en su ruptura. No se tratará ya de hacer pasar el hilo de la identidad por cada una de las figuras históricas, trabándolas de este modo como totalidad. No se tratará de encarar el presente en su identidad con el pasado (identidad que sería una identidad de sentido, siempre resultado de una proyección de nuestro modo de organización presente al pasado), sino de considerarlo en su diferencia con respecto al futuro y al pasado. Ni el presente desde el pasado, interpretado a partir de su relación con otras épocas, y por tanto, inserto en una *totalidad*, ni el presente desde una consumación futura⁹⁰⁰, por relación a un futuro que sería, como el pasado, proyección imaginaria del presente. El presente ni desde el *pasado-presente*, ni desde el *futuro-presente*, suspendiendo, poniendo entre paréntesis, todo recuerdo y previsión; el presente en la *falta absoluta* de pasado y futuro, en relación tan sólo a sí mismo, desconectado, entonces, de la *línea del tiempo* que hace posible nuestra presentación y nuestra presencia en todo instante, -que hace, así, de todo instante "ahora"-, que hace posible nuestra plena presencia. Estar a la actualidad del presente, será algo muy distinto de estar *en* (instalado cómodamente) el presente de la plena presencia, o, lo que es lo mismo, en la presencia plena del presente⁹⁰¹, será mantenerse en *actitud intempestiva*, inactual, en actitud de desconexión con respecto al "tiempo" (y así, "dejando que las cosas sean lo que son, dejando al *tiempo* pasar y volver"⁹⁰²), *contra* el tiempo, (en disposición crítica), muy lejos,

⁹⁰⁰ *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 564, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 336-337.

⁹⁰¹ En realidad en esta actitud no hay presencia, tan sólo existencia, ex-sistencia, hendida (estrellada, desparramada) en la historia y tendida hacia la pura posibilidad.

⁹⁰² *P.D.D.*, pág. 32, trad. cast., pág. 40.

entonces, de la novedad, de la moda, del seguir el paso del tiempo⁹⁰³.

Así, el término “presente” en la expresión “ontología del presente” no se referirá al presente de la presencia, a ese presente concebido como resultado del pasado y preñado de porvenir, sino a un presente al margen del “tiempo”, de la Historia, a ese presente que, paradójicamente, en la sobriedad de su pobreza, es *acto puro*. Presente incapaz de contener y retener en sí pasado y futuro, presente de penuria asentado en el olvido⁹⁰⁴ y la falta de imaginación. Se trata del presente abierto y sostenido en la suspensión de la totalización imaginaria operada por nuestras practicas -configuradoras (inventoras, creadoras) de la presencia de nuestro presente (del tiempo como presencia)-. Suspensión en este metódico “mantener a distancia” (que toma su posibilidad del Límite) lo pasado y lo por venir, en su dejarlos ser. En el retenerse en la proyección, emerge el presente en su diferencia, en su ruptura, en su radical carácter epocal, irrumpe como *época*. Epocalidad que descansa en la *epojé* del ser en relación con la presencia, en su detenerse en sí, en su retirada y denegación; epocalidad y *epojé* traída a luz, puesta de manifiesto en la *epojé* de la actitud fenomenológica-arqueológica, es decir en esa actitud que se da por ley el Límite.

Por un momento nos vemos fuera de la totalización imaginaria operada por nuestras practicas, aquella que produce el horizonte de presencia o el espacio del tiempo en que “sujetos” y “objetos” hacen acto de presencia. En esta puesta en cuestión nos vemos “sacados de quicio”, fuera del (espacio del) *juego* -del quicio- de la imaginación, aquel que permite la presentación. Ante nosotros *nada* (ningún objeto) se presenta, emerge la inconmensurabilidad e irresistible *poder* de un bloque de hielo sin Historia, *naturaleza* sobrecogedora en que toda vida humana parece imposible, monumento mudo que nada nos

⁹⁰³ *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 569, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 342.

⁹⁰⁴ Y olvido se opone a recuerdo o a la memoria como recuerdo, mas no a la memoria (sin recuerdo) de la que más arriba hablábamos. Memoria que es memoria del olvido (no recuerdo de lo olvidado) y que se opone, no al olvido, sino al olvido del olvido (el recuerdo).

dice, que no deja ver tras de sí ningún rostro humano⁹⁰⁵. Espacio irrespirable sin tiempo de dispersión y muerte. El paradójico “objeto” emerge en su indisponibilidad, como algo que nos precede y excede, como algo de lo que no disponemos y, sin embargo, dispone de nosotros: *disposición fundamental*⁹⁰⁶, orden o *naturaleza* que funda, que rige nuestras prácticas, percepciones y reflexiones. Lo que se muestra no es otra cosa que la naturaleza como un *poder* absolutamente prepotente en relación con el poder del hombre en cuanto *ser natural* que vive, trabaja y habla. Toda preocupación de sí en este sentido está destinado al fracaso: “En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica -como si primero ellos (y quizá solo ellos) detentaran la verdad-; y él mismo puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que existen previamente a él. Todos estos contenidos que su saber le revela como anteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que ha de borrarse en la historia”.⁹⁰⁷

Mas, *al mismo tiempo*, se descubre (y, ciertamente, sólo en esta actitud de distanciamiento crítico que no se paraliza en la visión, que no se detiene

⁹⁰⁵ Actitud en que emergen *monumentos* que nada nos dicen: *Arqueología histórica* y no *historia arqueológica*. No se trata de una *arqueología que tendería a la historia*, a “memorizar” los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y a hacer hablar esos rastros que, por sí mismos, no son verbales a menudo, o bien dicen en silencio algo distinto de lo que en realidad dicen”, sino de una *historia que tendería a la arqueología*, que transforma los documentos en “monumentos mudos”, en “rastros inertes”, “objetos sin contexto”, “cosas dejadas por el pasado”, *A.S.*, págs. 14-15, trad. cast., págs. 10-11.

⁹⁰⁶ “Disposición fundamental”, *naturaleza* de nuestros hábitos, *efecto* o resultado de un disponer, de un imponer otra dirección, de un emplazar y desplazar, de un desviar sistemáticamente, de un hacer entrar ciertas reglas sin significado esencial en un juego segundo. La expresión es utilizada por Foucault en *Les mots et les choses*. Se trata de una *naturaleza*, de una *disposición natural* o *fundamental* que no ha de entenderse en sentido “naturalista”, sino político, como dispositivo tecnológico de poderes y saberes en que se fundan nuestros hábitos, nuestros gestos, nuestras prácticas, nuestros discursos...

ante lo que sucede, sino que, con serenidad y frialdad quirúrgica, extrae algo *en lo que sucede*⁹⁰⁸) ,como de rechazo y con ocasión del poder irresistible de esta fría y técnica naturaleza, un poder en nosotros de especie totalmente distinta a ese, impotente en relación con la naturaleza, de seres naturales que viven, trabajan y tienen lenguaje. Lo que se manifiesta es un *poder de resistir* toda disposición u organización natural, una fuerza que trasciende toda determinación, un poder que resiste a toda tecnología. Lo que ante nosotros se abre en tal actitud no es otra cosa que una *vida* en nosotros como *poder de resistencia* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza. Lo que se revela es la *humanidad* de lo humano (que hace estallar toda antropología), nuestra esencia o naturaleza humana consistente en no tener “naturaleza” o “esencia” o en ser pura existencia indeterminada anterior e irreductible a toda determinación. Lo que se descubre es una *Libertad* de la existencia que *funda*⁹⁰⁹ la posibilidad de *acciones* específicamente humanas (no determinadas por la naturaleza) *en la* naturaleza , y una *ética de la existencia* como abertura y cuidado no ya de mi existencia como sujeto del trabajo, de la vida y del lenguaje, sino de mi existencia como libertad. Cuidado como el mantener abierta esta dimensión de

⁹⁰⁷ M. C., pág. 324, trad. cast., pág. 305. El subrayado es nuestro.

⁹⁰⁸ Un sentido, un acontecimiento. Acaso tengamos que llamar con Heidegger a este ejercicio de pensamiento que es un perseguir (*sinn-en*), no lo que sucede, sino, en lo que sucede, el sentido (*Sinn*) de lo que sucede, meditación (*Be-sinn-ung*). Dice Heidegger en *Wissenschaft und Besinnung*: “Seguir la dirección que una cosa ha tomado ya por sí misma llámase en nuestra lengua meditar. Comprometerse en el sentido es la esencia de la meditación. Esto quiere decir más que el puro tomar conciencia de algo. No estamos todavía cabe la meditación si estamos solo cabe la conciencia. La meditación es más. Es la serenidad para con lo digno de ser pensado”, Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, hei?t in unserer Sprache sinnan, sinnen. Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung. Dies meint mehr als das blosser Bewusstmachen von etwas. Wir sind noch nicht bei der Besinnung, wenn wir nur bei Bewusstsein sind. Besinnung ist mehr. Sie ist die Gelassenheit zum Fragwürdigen. Heidegger, M., “Wissenschaft und Besinnung” en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., vol. I, pág. 60, trad. cast. en *Conferencias y artículos*, ed. cit., pág. 59. Por otra parte, Deleuze habla de la *actitud estoica* del “no ser indigno de lo que nos sucede”. No se trata aquí de una mera aceptación o resignación, de la pura “voluntad orgánica” que, en verdad, es fracaso de la voluntad, sino de esa apoteosis de la voluntad en el querer que quiere no lo que sucede sino, contra lo que sucede, algo *en lo que sucede*. Se trata de la actitud en que estalla el *Acontecimiento*, cfr. *Lógica del sentido*, ed. cit., pág. 158.

⁹⁰⁹ Libertad como fundamento. “Lo que funda” no habrá de entenderse aquí en el cartesiano sentido de los inmovibles cimientos sobre los cuales se sostiene y asegura una constitución; sino en el sentido de aquello que constituye la brecha de toda constitución. Fundación, entonces, en el sentido de la abertura del espacio de im-posibilidad de constitución o de la libertad de ser.

libertad en el ejercicio permanentemente a recomenzar de la crítica. *Cuidado de sí* como *cuidado de la libertad* que somos, como mantenimiento y conservación de nuestro ser en su simplicidad y superficialidad a través del ejercicio de demolición permanente de la naturaleza en nosotros.

Lo que se descubre entonces en el ejercicio de esta crítica histórica es una vida que “escapa a las leyes generales del ser”⁹¹⁰, a los esquemas de interpretación de ser producidos por el dispositivo histórico de prácticas discursivas y no discursivas. Una vida -dice Foucault- “del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las cosas que podrían ser”, allende el espacio de lo posible, allende el espacio de la *imaginación*⁹¹¹, del otro lado del horizonte de posibilidad que determina qué puede ser cosa y cómo puede serlo. La vida se descubre como “una fuerza fundamental que se opone al ser”⁹¹², como algo que antecede y sobrepasa el dispositivo de poderes y saberes constitutivo de la naturaleza de nuestros hábitos, como algo que escapa y se opone a la estructura o disposición fundamental de nuestras prácticas, de nuestras reflexiones y percepciones. Una vida mas fundamental que aquello que constituye el ser de lo que hay, una vida que es fundamento del ser y por eso fundamento del fundamento, mas por ello, abismo. Vida que no es “ser”, estructura de dispersión y estabilidad de los entes, “naturaleza inerte”, sino *querer* que constituye, no tanto el fundamento que aquieta a los seres, como la inquietud originaria, el “movimiento fundamental” “que los lleva por un instante a una forma precaria y los mina ya secretamente desde el interior para destruirlos”. La vida se revela como la inquietud fundamental que nos pone en movimiento, como lo que “sacude (...)todo lo familiar al pensamiento”⁹¹³, “trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de los seres, provocando una larga

⁹¹⁰ M.C., pág. 291, trad. cast., pág. 272

⁹¹¹ Se trata del “cuadro” (*table*) trascendental (acaso tengamos que decir ya semitrascendental) de la imaginación del que habla Foucault en el prefacio a *Les Mots et les choses*, cuadro que sostiene, en que las cosas descansan, fundamento. El cuadro es también mesa (*table*) cfr. M.C., pág. 9, trad. cast., pág. 3.

⁹¹² M.C., pág. 291, trad. cast., pág. 272.

⁹¹³ M.C., pág. 7, trad. cast., pág. 1

vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”.

Así, en el difícil ejercicio del Límite, que es la crítica, hacemos la experiencia de una vida como transgresión de los límites impuestos por esa imaginación productiva que son nuestras prácticas. Por eso, la crítica no consiste en operación de fundamentación y aseguramiento, no se trata de una “crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria”⁹¹⁴. La finalidad no es establecer el límite y la ley que hace del fenómeno algo necesario, no se trata de relacionarlo con la finitud que lo hace posible, sino de poner a descubierto que todo su ser no es más que apariencia⁹¹⁵, vinculándolo a una infinitud (y ciertamente abierta desde esa finitud que por no haber sido profundizada es genuinamente radical) que lo destruye y disipa, a esa infinitud que es la vida.

En la crítica hacemos la *experiencia de la libertad*, de una vida como libertad, como ex-sistencia, en cuanto experiencia del pensamiento como *praxis*, como actividad no productiva, no tecnológica, como *acción libre* a través de la cual nos relacionamos con nosotros mismos. En la crítica el pensamiento hace la experiencia de sí como acción, como acción que libera un sí mismo (por eso el tercer eje de la ontología foucaultiana, el eje de la ética, de la libertad, del sí mismo, sólo podía encontrarse al final, en el *pliegue* del saber-poder), como actividad ética por la que nos relacionamos con nosotros mismos como sujetos éticos. En el gesto del Límite experimentamos la *obligación* de la acción libre, y de la acción libre como pensamiento, experimentamos la obligación de pensar, *el pensar como deber*. Ciertamente, como recuerda Foucault en el capítulo noveno de *Les mots et les choses*, nosotros, modernos, estamos atravesados por la *ley* de pensar⁹¹⁶, atravesados por el deber de pensar: En la modernidad el pensamiento se concibe como esa “tarea incesante que debe ser siempre retomada”⁹¹⁷ y ello porque “antes aun de prescribir, de esbozar un

⁹¹⁴ *Qu'est-ce les Lumières*, D.E., IV, pág. 574, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 348.

⁹¹⁵ *M.C.*, pág. 291, trad. cast., pág. 273.

⁹¹⁶ *M.C.*, pág. 338, trad. cast., pág. 318. La cursiva es nuestra.

⁹¹⁷ *M.C.*, pág. 335, trad. cast., pág. 315.

futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aún de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción -un acto peligroso⁹¹⁸. En la modernidad el pensamiento "es todo lo que constituye por sí sólo el contenido y la forma de la ética": "...fuera de las morales religiosas, el Occidente no ha conocido, sin duda alguna, más que dos formas de ética: la antigua (en la forma del estoicismo y del epicureísmo) se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de este, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o la concepción de la ciudad; aun el pensamiento político del siglo XVIII pertenece todavía a esta forma general; en cambio la moderna no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado. (...) A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral; pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde el comienzo del juego y en su propio espesor un cierto modo de acción. (...) Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría..."

En cuanto acción libre el pensamiento no es sino querer, *querer puro*, no determinado por las leyes del ser. Querer que en cuanto puro quiere absolutamente, esto es, querer que no se determina a partir de nada distinto de él mismo: querer que no quiere nada sino querer. Así, este querer puro presentará una estructura, al menos formalmente, *subjetiva: querer-se*. Ahora bien el "sí mismo" de este quererse en cuanto abierto en la extremidad del Límite no es sino deber de la existencia, *abandono de la existencia a una obligación*. "Querer-se" se refiere al sí mismo de una facticidad irreductible, la facticidad de la existencia del existente como ser entregado a la ley de ser libre⁹¹⁹, y no a la presencia a sí de una voluntad que quiere esa presencia misma.

⁹¹⁸ M.C., pág. 339, trad. cast., pág. 319.

⁹¹⁹ Nancy, J.L., *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 28.

El pensamiento en cuanto crítica de sí constituye la estructura de la existencia⁹²⁰. Es en el pensamiento o como pensamiento el modo como el existente se decide como existencia, se sustrae a la inmanencia del ser. Ahora bien ello no significa que éste -el existente en su existencia- no exista más que en la dimensión del "puro pensamiento". Precisamente en el pensamiento no hay jamás *puro* pensamiento, sino trascendencia de la existencia o *materialidad* del pensamiento. La vida es *idéntica* al pensamiento⁹²¹. Pero esto significa que el pensamiento es el acto para el que su esencia de acto se retira, para el que su esencia no es ya presente. El pensamiento es el acto de una in-actualidad⁹²², por eso es por lo que el pensamiento no puede aparecerse así

⁹²⁰El pensamiento como crítica histórica de sí por sí constituye la "estructura de la subjetividad". Hay aquí un kantismo muy profundo en Foucault. En Kant el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba así mismo y el espacio la forma en la que el espíritu era afectado por otro. Pues bien en Foucault el modo del afecto de sí por sí del pensamiento, el modo de la relación consigo mismo del pensamiento es también el tiempo, pero el tiempo como memoria (sin recuerdo), como crítica histórica. El tiempo en Foucault, como *pliegue* del *espacio* del pensamiento, es la *autoafección originaria* que constituye la estructura de la existencia *como libertad*. El tiempo constituye la estructura de la existencia. Ahora bien, conviene que insistamos en el significado de "tiempo" en Foucault y de "tiempo" en relación con "espacio". El tiempo tal como Foucault y la totalidad del pensamiento moderno lo conciben se funda en el espacio (Cfr. *M.C.*, pág. 351, trad. cast., pág. 331.). No se tratará ya del tiempo del clasicismo, de ese tiempo que era, frente al moderno, el fundamento del espacio. En el pensamiento clásico la posibilidad de espacializar las cosas en un cuadro era remitida a la "propiedad" de la pura sucesión representativa de duplicarse exactamente, de recordar a partir de sí, de constituir una simultaneidad a partir de un tiempo continuo. Tal propiedad permitía retomar íntegramente el tiempo y constituir un saber tan verdadero como el del entendimiento divino. Para el pensamiento moderno las cosas serán bien distintas. Lo que se estará a la base ya no será el tiempo, sino el espacio, el espacio como rodeo ínfimo pero invencible, como *distancia* que dispersa y recoge al pensamiento en los dos extremos de sí mismo. Es esa distancia la que impide que el hombre sea contemporáneo de su ser y la que hace posible que las cosas se den con un tiempo que les es propio. Así, en el fundamento de una historia que sólo a las cosas pertenecería y, al mismo tiempo, de la historicidad de los hombres, no hallaremos el tiempo, sino esta espacialidad mas profunda que todo tiempo que permite pensar a este último en las diversas formas en que ha sido pensado en la modernidad. Por eso en Foucault el tiempo ha de *pasar* por el *espacio*, no se trata del tiempo clásico carente del espesor de la espacialidad, del tiempo que en esa medida hace posible la restitución del espacio simultáneo de la representación. El tiempo en Foucault no es un tiempo sin espacialidad como lo es el tiempo clásico, pero tampoco es un tiempo concebido como reducción o absolución de la espacialidad, como el tiempo de una historia que redime de la exterioridad. En Foucault el tiempo se concibe como el pliegue del espacio sobre sí mismo que libera una intimidad o un sí mismo. El tiempo es aquí en todo *coextensivo* con el espacio: no se trata de un adentro al margen del afuera, es el adentro del afuera mismo, es el afuera constituido como adentro. Pero el tiempo, ya lo hemos dicho, se ha de pensar en Foucault, en cuanto autoafección originaria que constituye la estructura de la vida como libertad, como pensamiento, como pensamiento crítico en cuanto crítica histórica del pensamiento sobre sí mismo.

⁹²¹Lo sabemos sin duda por Kant: "No puede considerarse mi existencia como deducida de la proposición "Yo pienso", como sostenía Descartes (...), sino que es idéntica respecto de ella.", *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., págs. 355-356, trad. cast., pág. 376.

⁹²²Nancy, J.L., ed. cit., págs. 119-120.

para dominarse al modo de la subjetividad sino que es para él mismo la experiencia de su resistencia, de su libertad, de su trascendencia, de su ser transgresión de sí.

La experiencia que el pensamiento hace de sí mismo es la experiencia de una fuerza, de una resistencia, la *fuerza del acto de existir*. Fuerza que no es una fuerza que se opone o se combina con otras fuerzas, sino que constituye la fuerza de la fuerza o aquello a partir de lo cual puede haber relaciones de fuerza en general, de hombres en relación con las cosas, de hombres en relación con otros hombres y de hombres en relación consigo mismos. Fuerza entonces fundamental, *fuerza trascendental* pero en cuanto efectividad material, puesto que la existencia en cuanto tal tiene su ser en la pura actividad. Es por ello que se ha de hablar de una materialidad ontológica anterior a toda determinación de la materia.

El pensamiento es la inquietud originaria (la acción originaria) que constituye la existencia como libertad. "Movimiento fundamental", la vida. Hay en *Les mots et les choses* un texto de tanta densidad como belleza en que encontramos reunido y quintaesenciado todo lo que venimos diciendo sobre de esta idea de vida como trascendencia, como libertad. El texto es como sigue: "Quizá por primera vez en la cultura occidental, la vida se escapa a las leyes generales del ser, tal como se da y se analiza en la representación. Del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las que podrían ser, sosteniéndolas para hacerlas aparecer y destruyéndolas sin cesar por la violencia de la muerte, la vida se convierte en una fuerza fundamental que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación visible. La vida es la raíz de toda existencia, y lo no vivo, la naturaleza inerte, no son mas que vida recaída; el ser puro y simple es el no ser de la vida. Pues ésta, y por ello tiene un valor radical en el pensamiento del siglo XIX, es a la vez el núcleo del ser y del no ser: sólo hay ser porque hay vida y en este movimiento fundamental que los consagra a la

muerte, los seres dispersos y estables por un instante se forman, se detienen la congelan -y, en cierto sentido, la matan- pero son destruidos a su vez por esta fuerza inextinguible. La experiencia de la vida se da, pues, como la ley más general de los seres, la aparición de esta fuerza primitiva a partir de la cual son; funciona como una ontología salvaje que trataría de decir el ser y el no ser indisociable de todos los ser. Pero esta ontología desvela menos lo que fundamenta los seres que lo que los lleva por un instante a una forma precaria y los mina ya secretamente desde el interior para destruirlos. En relación con la vida, los seres no son más que figuras transitorias y el ser que ellos mantienen, durante el episodio de su existencia, no es más que su presunción, su voluntad de subsistir. A tal grado que, para el conocimiento, el ser de las cosas es ilusión, velo que hay que rasgar para volver a encontrar la violencia muda e invisible que la devora en la noche. La ontología del anonadamiento de los seres vale pues como crítica del conocimiento; pero no se trata tanto de fundamentar el fenómeno, de decir a la vez su límite y su ley, de relacionarlo con la finitud que lo hace posible, cuanto de disiparlo y de destruirlo como la vida misma destruye los seres: porque todo su ser no es mas que apariencia⁹²³.

La ontología histórica es también *ontología salvaje*, experiencia de la vida; es la vida en los pliegues del pensamiento

2.4.7. Los ámbitos de la ontología.

Lo que está en juego: una crítica del pensamiento, una problematización del pensamiento. El pensamiento hace de sí cuestión. Mas, la raíz de esta problematización es el *ser* del pensamiento. Por eso la crítica se ejerce en la forma de una ontología que saca a luz el ser del pensamiento. Ahora bien, "ser" no mienta esencia intemporal alguna al margen de la historia, "ser" hace referencia a un campo móvil de relaciones (y por eso de tensión, de fuerzas) estructurado según tres ejes: el eje del ser-saber, el eje del ser-poder y el eje

⁹²³ M.C., págs. 290-291, trad. cast., págs. 272-273.

del ser-moral. Estos tres ejes o ámbitos, en su interconexión, constituyen el ser histórico del pensamiento, conforman su estructura u organización epocal, la epocalidad misma del pensamiento. De ahí que el proyecto no sea otro que el de una “historia crítica del pensamiento”⁹²⁴, crítica en que ha de emerger la estructura histórica de ser del pensamiento. Pero entonces ¿qué habrá de significar aquí “pensamiento”, y qué hemos de entender, en relación con este significado, por “historia crítica del pensamiento”?

El pensamiento no es el acto de un sujeto, nada que ver con la “interioridad de la reflexión”. Pero tampoco nada que ver con la exterioridad del objeto. El pensamiento no proviene ni de lo interior ni de lo exterior; ni de lo “empírico” -si por esto se entiende algo así como “mundo externo”- ni de lo “trascendental” -si con este término se piensa la función de un sujeto constituyente. El pensamiento es un acto, pero un acto que antecede al sujeto y al objeto, un acto que pone (*pose*) sujeto y objeto; es -dice Foucault- “el acto que pone, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto”⁹²⁵. *En sus diversas relaciones posibles*, es decir: sujetos en relación con objetos, sujetos en relación con otros sujetos y sujetos en relación consigo mismos. Ahora bien, todo ello bajo ciertas *condiciones*, “condiciones bajo las cuales se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto”. Condiciones, por tanto, de *determinación* de objeto y sujeto en sus diversas relaciones⁹²⁶. No se trata de condiciones formales de la experiencia, aquellas que pudiera establecer un sujeto trascendental en su relación con un objeto=X, tampoco de condiciones empíricas, que permiten, en un momento determinado, “descubrir” al sujeto en general un objeto dado en la realidad. Se trata de condiciones históricas bajo las cuales algo *ya dado* puede ser determinado como objeto y/o como sujeto (siendo el pensar el acto de determinar). Formas de “objetivación” y “subjetivación” en estrecha dependencia las unas de las otras, entre las que

⁹²⁴Florence, M. (Foucault, M.), “Foucault, Michel, 1926-” en *Dictionnaire des philosophes* (2vol.), París, PUF, 1984, vol. I, pág. 942, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 363.

⁹²⁵*Ibid.*

⁹²⁶De nuevo la forma de lo determinable, de nuevo la forma del tiempo.

existe un desarrollo mutuo y un vínculo de reciprocidad, un *juego*, aquel en que se determina la relación sujeto-objeto, y cuyas reglas establecen qué puede llegar a ser sujeto y/o objeto y cómo, lo que Foucault llama el “juego de lo verdadero y de lo falso”, del que más adelante hablaremos.

Este juego entre las condiciones o formas de objetivación y subjetivación se despliega en tres ámbitos específicos pero interrelacionados, las tres áreas arriba mencionadas: El ámbito de las relaciones de dominio sobre las cosas, el campo a través del cual nos constituimos en sujetos de conocimiento: saber. El ámbito de relaciones de acción sobre otras acciones, aquel a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros: poder. Y finalmente el ámbito de relaciones de la relación consigo mismo, el ámbito a través del cual nos constituimos en sujetos morales de nuestras acciones: ética: “Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la moral que nos permite constituirnos en agentes morales”.⁹²⁷

De ahí que por “historia crítica del pensamiento” no podamos entender “historia de las ideas”, esa historia que sería al mismo tiempo un análisis de los errores que se podrían después constatar y desciframiento de los desconocimientos a ellos ligados⁹²⁸. Se trata mas bien de la cuestión: “¿en qué medida el pensamiento, en tanto tiene relación con la verdad, puede tener también una historia?”⁹²⁹. Historia crítica del pensamiento, por tanto, como “historia de la verdad”, “que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de

⁹²⁷Foucault, M., *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, D.E., IV, pág. 393, trad. cast. en *Saber y verdad*, ed. cit., pág. 194.

⁹²⁸Florence, M. (Foucault, M.), *Ibid.*, pág. 942, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 363.

⁹²⁹Foucault, M., *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 668, trad. cast. en *O.E.*, III, pág. 364

verdadero y de falso a través de los cuales el ser se constituye como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado⁹³⁰. En suma historia crítica del pensamiento no como historia de las adquisiciones u ocultamientos de la verdad (por el pensamiento), sino como “historia de la emergencia de los juegos de verdad”⁹³¹. Cuales han sido las condiciones de esta emergencia, el precio, sus efectos sobre lo real, el modo en que, al vincular cierto tipo de objeto con ciertas modalidades de objeto, ha constituido, para un tiempo un área y unos individuos dados el *a priori* histórico de una experiencia posible⁹³². En fin, análisis de la *forma* (histórica) a través de la cual *el acto de pensar se constituye como sujeto*, de los campos de objetividad, reglas de acción y modos de relación consigo mismo, en los cuales y por los cuales se establece, *se pone* como sujeto de saber, de poder y de acción ética. “Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman y modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto en la medida en que son constitutivas de un saber posible”.⁹³³

⁹³⁰ H.S., II, pág. 13, trad. cast., pág. 10.

⁹³¹ Florence, M. (Foucault, M.), *Ibid*, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 364.

⁹³² *Ibid*.

⁹³³ *Ibid.*, trad. cast., pág. 363.

3. NUEVO ACERCAMIENTO AL SENTIDO DE “FILOSOFÍA”.

Pero ¿qué es, entonces, la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo?

Hemos realizado ya un primer acercamiento a la cuestión “¿qué quiere decir pensar?” al hilo de esta definición. Queda, todavía, mucho por decir. Apenas hemos accedido a la complejidad de la que tal definición resulta. Algo sabemos ya del sentido de una “crítica del pensamiento sobre él mismo” dentro del marco de problematización foucaultiano. Intentamos ahora un nuevo acercamiento que centra su atención en ciertas palabras de esta definición, palabras tales como “filosofía”, “hoy”, “actividad filosófica” o “trabajo”. Estas palabras, como todas las palabras, tomadas en sí mismas, de un modo abstracto, sin consideración o al margen de sus espacios de emergencia y procedencia no significan nada. Hemos de *henderlas* en sus textos y contextos a fin de que su sentido reverbere. Hendemos, pues, las palabras.

3.1.Filosofía y actividad filosófica.El final de la filosofía y la tarea del pensar.

“...filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica-...” ¿Por qué este *quiero decir*? ¿Indica una rectificación, una aclaración, ambas cosas? ¿Indica

que el modo de la filosofía hoy es el de la actividad filosófica, se refiere, por contra, a un querer desmarcarse de la filosofía en favor de una actividad que no es filosofía pero que pese a todo se adjetiva como “filosófica”? ¿Señala que la forma actual de la filosofía es la actividad filosófica, o que ya no se trata de filosofía, *sino* de actividad filosófica? Lo uno y lo otro: una forma de la filosofía que no es filosofía ¿Es esto posible? Acaso se trate de una forma de filosofía que no es una forma de *la* filosofía y en ese sentido no es filosofía. El artículo en cursiva tiene aquí su importancia⁹³⁴.

Reiteramos la pregunta: ¿por qué entonces este “quiero decir”? Quizá porque *la* filosofía “actualmente no puede tener más curso”⁹³⁵. Esa filosofía, de la que posiblemente fuera Sartre el último representante insigne, “en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, que era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, como comportarse con el prójimo etc...”⁹³⁶ no puede tener cabida en la actualidad. Hallamos hoy tal especie de filosofía como *desparramada*, dispersa; nos encontramos en, habitamos el *final* de la filosofía. Final no como desaparición, sino como dispersión, como *espacio de dispersión* de la filosofía⁹³⁷ en tanto metafísica y empresa de totalización. Pero, entonces, ¿qué significa aquí “final”? Final de la filosofía no quiere decir un mero cesar, tampoco la decadencia de la filosofía. “Final de la filosofía” dice “cumplimiento”

⁹³⁴ Quizás se trata hoy del final de una forma sustantiva de la filosofía, de una forma de filosofía como *la* filosofía, de la filosofía separada y por encima de toda práctica, y por eso de la filosofía detentadora de la “verdad” de toda práctica. Hoy la filosofía es una práctica *entre* otras prácticas aunque, en verdad, una práctica *peculiar*. No se trata ya de una forma de *la* filosofía, sino de la *forma filosófica de una actividad*, de la peculiaridad de un hacer por el que una actividad es cualificada como filosófica. Ya no se trata de la filosofía frente, y por encima de la práctica, sino de un modo de filosofía mas *modesto*, el de una práctica entre otras prácticas. Esta es la pobreza de la filosofía; ya no puede decir qué es el mundo, mas, precisamente por eso, puede *transformarlo*. En esto radica el tesoro de su precariedad.

⁹³⁵ Foucault *répond à Sartre*, D.E., I, pág. 662, trad. cast. en *Saber y verdad*, ed. cit., pág. 39.

⁹³⁶ *Ibid.*

⁹³⁷ “La filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo en cierto modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se produce en diferentes terrenos que están como separados unos de otros. Existe una actividad filosófica que se genera en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el de la mitología, en el terreno de la historia de las religiones, o, simplemente en el de la historia. Y precisamente es en esa pluralidad del trabajo teórico que se cumple una filosofía que no ha encontrado todavía su pensador único y su pensador esencial” (el subrayado es mío.), *Ibid.*, trad. cast., págs. 39-40.

de la filosofía; cumplimiento que no significa “perfección”. Como explica Heidegger, “Final” en alemán se dice “*Ende*” cuyo antiguo significado es el de lugar (*Ort*)⁹³⁸. Final de la filosofía como cumplimiento de la filosofía se refiere al *lugar* de cumplimiento y reunión de la filosofía, al espacio en que vienen a reunirse la totalidad de las posibilidades de la filosofía en su forma extrema, en su plena realización. Final, en tanto cumplimiento de la filosofía, como su dispersión, como espacio en que se reúne la totalidad de la filosofía en la dispersión de su extremidad. Final como *confín* de la filosofía.

Y final como confín, como espacio de reunión y dispersión de la totalidad de la filosofía como *metafísica* y como *empresa de totalización*. En primer lugar, como *metafísica*. Final de la metafísica en tanto discurso que ha de poner de manifiesto la esencia o naturaleza de los diversos órdenes o niveles de lo que hay (“la vida”, “la sexualidad”, “la acción política”, “la libertad”, etc...), justamente por poseer una naturaleza o esencia que constituye su “verdad” de una vez por todas, para todos, y para siempre⁹³⁹. Final de la filosofía como búsqueda del ser o esencia de las cosas en el “origen” (*Ursprung*), en el origen milagroso (*Wunderursprung*)⁹⁴⁰ y, por eso, del ser de las cosas como “identidad”, como “perfección” y como “verdad”. Final de la búsqueda del ser de las cosas como “la esencia exacta de la cosa, su posibilidad mas pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre ella misma, su forma inmóvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo”⁹⁴¹. Final de la búsqueda del ser de las cosas en la perfección del origen “antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo, del ser que “está del lado de

⁹³⁸Cfr., Heidegger, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976, págs. 62-63, trad. cast. en *Tiempo y ser*, Madrid, Técnos, 1999, pág. 78.

⁹³⁹Este sería uno de los tres rasgos que, según Navarro Cordón, caracterizan a la filosofía frente a la tarea del pensar foucaultino, cfr. Navarro Cordón, *op. cit.*

⁹⁴⁰De este alto origen dice Foucault citando a Nietzsche: “El alto origen es “la sobrepujanza metafísica que se restablece en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra lo que hay de más precioso y esencial”” Nietzsche, *La genealogía, l’histoire*, D.E., II, pág. 139, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 10

⁹⁴¹*Ibid.*, pág. 138, trad. cast., pág. 9.

los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía⁹⁴². Final, en fin, de la búsqueda del ser de las cosas como “verdad”, “como punto absolutamente retirado y anterior a todo conocimiento positivo”⁹⁴³. Final, entoces, de un *saber* metafísico concebido como búsqueda del origen, porque final de la interpretación de lo real en que éste se funda y que él alimenta, interpretación según la cual la realidad de lo real viene determinada a partir de una *diferencia* (de una hendidura o grieta que se abre entre una cosa y otra) entre lo que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, no es verdaderamente. Final pues de esta interpretación meta-física de lo real cuya *esencia* es esta diferencia, esta hendidura que se abre entre una cosa y otra en tanto lo primero y fundamental⁹⁴⁴.

Final, pues, de la filosofía como metafísica. Final, también, de la filosofía como *empresa de totalización*⁹⁴⁵ histórica, como un trabar y un tramar las cosas en un “todo”. Un *trabar*, es decir, un “poner la traba” que fija y asegura la cosa, un ligarla a aquello que le impide andar o moverse, un *sujetar*. Y un trabar, *tramando*, pasando los hilos de la *trama* o plan. Trabar y tramar que supone dos cosas: un algo a partir de lo que puede realizarse tal trabazón, algo así como un sentido o fin *esencial* sustentado en esa concepción metafísica del ser de la que más arriba hablábamos; y, en segundo lugar, una idea del pensamiento según la cual éste podría retomarse a sí mismo en la raíz de su historia⁹⁴⁶; un retorno al origen en el que el pensar se erigiría como fundamento de su propia historia, como “la totalidad finalmente capaz de pensarse y de

⁹⁴² *Ibid.*, pág. 139, trad. cast., pág. 10.

⁹⁴³ *Ibid.*

⁹⁴⁴ Cfr. Heidegger, M., “Wer ist Nietzsches Zarathustra?” en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., vol. I, pág. 114, trad. cast. en ed. cit., pág. 119. Escribe Heidegger: “El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, constituye lo que no es verdaderamente. Para la *esencia* de la Metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y fundamental. Esta grieta sigue estando ahí aun en el caso de que la jerarquización platónica entre lo suprasensible y lo sensible sea experimentada al revés.”

⁹⁴⁵ “La filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido una empresa de totalización, totalización, si no del mundo, si no del saber, si al menos de la experiencia humana... *Foucault répond a Sartre*, D.E., I, pág. 665, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 42.

retomarse en el movimiento del concepto⁹⁴⁷. Totalización, entonces, que supondría una determinada idea del ser y del pensar que hoy se consume en su estallido y fragmentación.

Mas acaso en esta dispersión que es el final de la filosofía, y el final como el cumplimiento o consumación de la filosofía como metafísica y empresa de totalización, quede, todavía, algo vivo en la filosofía, el *ensayo* como “el cuerpo vivo de la filosofía”⁹⁴⁸, el ensayo entendido “como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad”⁹⁴⁹, como “ascesis”, como “ejercicio de sí, en el pensamiento”. Transformación de sí en el pensamiento de sí. Modificación ontológica en un trabajo de pensamiento que se aplica a nuestro propio ser, *experiencia* no en, sino del pensamiento; es el pensamiento en cuanto experiencia: “hace también moverse lo que toca: no puede descubrir lo impensado o, cuando menos ir en su dirección, sin aproximarlo enseguida de suyo -o quizá también sin alejárselo, sin que el ser del hombre, en todo caso, ya que se despliega en esta distancia, no se altere por este hecho mismo”⁹⁵⁰. “...el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona”. Aquí lo empírico es en cierto sentido lo trascendental. Se trata de la empiricidad (de la empiricidad entendida como facticidad) del pensamiento por la que éste en su acción de pensarse resulta afectado.

Y experiencia con uno mismo en esta tarea ontológica que analiza “según su disposición manifiesta”⁹⁵¹ el acontecimiento en cuya abertura estamos cogidos, cuya abertura *somos*. Así, no se tratará de *explicar*, de fundar sin ninguna duda lo que ha sido en sí misma la verdad de este

⁹⁴⁶ M.C., págs. 229-230, trad.cast., pag. 213.

⁹⁴⁷ O.D., pág. 77, trad. cast., pág. 72.

⁹⁴⁸ H.S., II, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

⁹⁴⁹ *Ibid.*

⁹⁵⁰ M.C., pág. 338, trad. cast., pág. 318.

acontecimiento -sólo un pensamiento que se libera de su historia podría realizar tal cosa-, sino de seguirlo paso a paso, a través de sus signos, sacudidas y efectos; al hilo, entonces, de la dispersión y complejidad de las apariciones en las que él se fragmenta y expresa (siempre de forma desplazada). Investigación que concierne al *ser mismo de nuestra modernidad*⁹⁵² y donde “la constitución de tantas ciencias positivas, la aparición de la literatura, el repliegue de la filosofía sobre su propio devenir, la emergencia de la historia a la vez como saber y como modo de ser de la empiricidad, no son sino otros tantos signos de una ruptura profunda”⁹⁵³. Signos dispersos en el espacio y en la cronología que en su seguimiento nos entregan la esencia y el trazado fundamental de la figura de nuestro tiempo. Se trata, entonces, de una *tarea de diagnostico*, del arte de descubrir y leer los signos de la enfermedad que nos aqueja, de aquello que (nos) pasa: “Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado. Tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía”⁹⁵⁴.

Trabajo que no mira hacia las lejanías y las alturas de la historia, que, por el contrario, se zambulle en nuestro presente pero para enseguida “separarse bruscamente y retomarlo a distancia”⁹⁵⁵. Su mirada se asemeja a la del médico “que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia”. Mira a lo mas cercano, mas con ello mira alto, “sumergiéndose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosas su medida y su intensidad”. Se subvierte así cierta relación entre lo lejano y lo próximo. La atención a lo cercano abre y acerca ahora la lejanía y la diferencia. En nada se parece a la mirada del pensar metafísico presa de sí, incapaz de ver más allá de sí misma en su trabajo de alturas, aquí lo más lejano se

⁹⁵¹ M.C., pág. 230, trad. cast., pág. 213.

⁹⁵² M.C., pág. 233, trad. cast., pág. 216.

⁹⁵³ *Ibid.*, trad. cast., págs. 216-217.

⁹⁵⁴ Foucault *répond à Sartre*, D.E., I, pág. 665, trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 42.

desenmascara como lo más próximo.

No se tratará, entonces, ni de mantenerse en la dispersión de lo regional, ni tampoco de una totalización operada a partir de continuidades a-históricas. Ni metafísica, ni “filosofía de”: “Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere imponer la ley a los otros, decirles donde está su verdad y como encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua”⁹⁵⁶.

“Actividad filosófica autónoma”⁹⁵⁷, independiente, libre de todos los ámbitos regionales de las ciencias: “Si puede haber una filosofía que no sea simplemente una especie de actividad teórica interior a las matemáticas, o la lingüística, o a la etnología, o a la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos esos dominios, se la podría definir de la manera siguiente: una actividad de diagnostico”.

No se tratará, entonces, de ciencias, mas bien, de *anti-ciencias*⁹⁵⁸: “Las genealogías -dice Foucault- no son pues retornos positivistas a una forma de ciencia más meticulosa o más exacta; las genealogías son precisamente anti-ciencias”. Mas ello no significa “reivindicar el derecho lírico a la ignorancia y al no saber; no se trata de rechazar el saber y de poner en juego un conocimiento o una experiencia inmediata todavía no aprisionada en el saber”. No se trata de tal rechazo y de tal puesta en juego, sino de “*la insurrección de los saberes sometidos*”⁹⁵⁹, no tanto contra los métodos, conceptos o contenidos de las ciencias, como contra “los efectos del saber centralizador” legado a nuestras instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado en el seno de una sociedad como la nuestra, contra los efectos de poder del discurso

⁹⁵⁵ Nietzsche, *la génealogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 149, trad. cast en *ed. cit.*, pág. 21.

⁹⁵⁶ H.S., II pág. 16, trad. cast., 12.

⁹⁵⁷ Foucault *répond à Sartre*, D.E., I, pág. 665. trad. cast. en *ed. cit.*, pág. 42.

⁹⁵⁸ *Curso del 7 de Enero de 1976*, M.F., *ed. cit.*, pág. 130.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 128.

científico en su “institucionalización”⁹⁶⁰. Insurrección de (que pone en juego) ciertos saberes “locales, discontinuos, descalificados, no legitimados”⁹⁶¹ contra la “instancia teórica unitaria” que pretende su filtración, jerarquización y organización “en nombre del conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que está detentada por unos pocos”.

3.2. Pensar como *praxis*

Reparemos ahora en lo de “actividad”, en lo de filosofía como “practica” de pensamiento. ¿Qué modalidad de práctica es pensar?

Pensar, como trabajo *crítico*, no es práctica de *saber* (mucho menos ciencia, como hemos visto), tampoco práctica de *poder*. La actividad de pensar no pertenece al dominio de las *prácticas tecno-lógicas*, prácticas (causa eficiente) que *bajo* ciertas reglas o condiciones (causa formal) actúan sobre lo Otro -lo otro de los cuerpos de los otros, lo otro de las cosas y lo otro de sí- (causa material) *para* producir sujetos y objetos (causa final). Pensar es también una acción, pero una acción no productiva, es *praxis* no *poiesis*. Pensar no produce “hechos” (el hecho del “Hombre”, el hecho de las “cosas”). No se trata del trabajo de los hábitos, sino del trabajo de los problemas, del abrir el espacio de la problematización, de la discusión y la crítica. Pensar no produce nada o no produce nada mas que ex-sistencia, libertad. Se trata, entonces, de una actividad a través de la cual nos relacionamos con nosotros mismos: practica que libera un sí mismo a través de un trabajo sobre lo Mismo, a través de un trabajo sobre si. De ahí que pensar tenga en Foucault el carácter de un *ethos*, de un habitar, es *práctica ética*, no tecnológica.

Se produce un desplazamiento en relación con las cuatro causas. En relación con la *causa material*: no se trata ya de actuar sobre lo Otro (con vistas

⁹⁶⁰ *Ibid.*, pág. 130.

⁹⁶¹ *Ibid.*

a la constitución de la relación sujeto-objeto), sino de actuar sobre lo Mismo, sobre aquello que constituye nuestra mismidad, nuestras señas identidad, sobre aquello que permite reconocernos como seres *normales* que viven, trabajan y hablan a partir de un empresa de exclusión y reducción de lo Otro. Trabajo, éste de pensarse, de demolición y desescombramiento en que se despeja o franquea un espacio; trabajo similar al del buen excavador, cuyo movimiento descendente recorre una línea vertical hasta “los bajos fondos” “para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada”⁹⁶². Se trata de ganar la superficie yendo, paradójicamente, hasta el fondo en un trabajo en que se produce un desplome cada vez mayor que deja que por encima de él se vaya desplegando una superficie.

Desplazamiento también en esta actividad en relación con la *causa eficiente*, pues ahora se trata de una práctica ética, no tecnológica, no productiva, práctica que libera un sí mismo a partir de un trabajo sobre sí. Desplazamiento en relación a la *causa final*, no se trata ya de sujeción, sino de libertad, el “objetivo” no es otro que la “creación de libertad.”⁹⁶³ Desplazamiento, en fin, en relación con la *causa formal*, pues aquí no hay condiciones previas, proyecto o plan(o) que determine la actividad, no existen reglas epistémicas previas. Pensar no es productivo, es esa acción que no hace nada o no produce nada, -en el sentido de la operación productiva-. Pero tampoco hay nada, nada dado, ni preestablecido antes que pensar, pensar en tanto crítica no actúa bajo ciertas condiciones, bajo proyecto, plan o regla ya dada, por eso no es *actividad determinante*. No hay nada antes que pensar, nada a partir de lo cual algo pueda ser determinado, solo el indeterminable espacio de la existencia que el pensar guarda y mantiene en su apertura. Espacio que no es un lugar indeterminado, sino “posibilidad de lugares” o “materia de lugares”⁹⁶⁴. El pensar abre este espacio de la posibilidad de

⁹⁶²Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx* (en adelante N. F. M.), Barcelona, ed. Anagrama, 1981, pág. 30.

⁹⁶³Notas manuscritas de Foucault, cit. por Morey, M., “introducción” a Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 24.

⁹⁶⁴Nancy, J.L., *La experiencia de la libertad*, ed. cit., pág. 98.

lugares. Pensar es así *fundar*, pero fundar ni en sentido de poner los cimientos, ni en el sentido del construir sobre cimientos; pensar es fundar como *delimitar el espacio* en que pueda tener lugar la fundación arquitectónica. Cómo recuerda Heidegger lo que la palabra *Raum* (espacio) nombra lo dice su antiguo significado: *Raum, Rum*, quiere decir lugar despejado, liberado, o franqueado (*freigemachter*) para población y campamento. Un espacio es algo espaciado, aviado, algo a lo que se le ha franqueado o liberado espacio, algo delimitado, dentro de una frontera o umbral (*Grenze*). El umbral, en griego perax, no es aquello en lo que algo termina, sino aquello a partir de lo cual algo comienza a ser lo que es⁹⁶⁵. El pensar es ese umbral, ese *horismós* que enmarca y otorga las cosas. Pensar es espaciar, *dar lugar*.

Muerto Dios la *barrera* de la moral se ha desmoronado; lo bueno o lo propio ha dejado de tener una *existencia separada*, ya no es parte. Lo bueno no es ni cosa ni posibilidad buena, ya no puede pensarse como el predicado real de un objeto, análogo, aunque opuesto, a lo malo. Esto explica las oscuras palabras de Foucault en *Les mots et les choses* en relación con la moral: “para el pensamiento moderno no hay moral posible”⁹⁶⁶. No hay moral posible porque para nosotros modernos el bien ha dejado de tener su “lugar”. Mas, si con la muerte de Dios la moral se hace imposible, surge, sin embargo, y quizás por primera vez, la posibilidad de una ética, de un *ethos* peculiar, de un otro modo de existencia o de ser *propio*. Ya no se podrá tratar de esa afirmación de lo propio que tiene como consecuencia la remoción de lo impropio a otro lugar, de esa conquista de la propiedad que implica el crecimiento de la parte de mal que resultaba rechazada. Para nosotros ya no existe posibilidad de tal propiedad. Mas existe, sin embargo, la posibilidad de una apropiación de la impropiedad como tal. Tal es hoy todo el sentido de la ética⁹⁶⁷: el bien o lo propio se revela como no consistiendo en otra cosa en otra cosa que en el asimiento y asunción

⁹⁶⁵Heidegger, M., “Bauen, Wohnen, Denken” en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., págs. 149-150, trad. cast. en *ed. cit.*, págs. 135-136.

⁹⁶⁶M.C., pág. 339, trad. cast., pág. 319.

⁹⁶⁷Agamben, G., *op. cit.*, págs 15-16.

de lo impropio o el mal. Así todo el contenido de lo propio no consistirá en otra cosa que en lo impropio. Este es el modo, hoy, de existencia ética: la existencia abierta, acogedora a, y de la impropiedad que somos. Así, frente a una actitud de exclusión y de reducción en relación con nuestra más íntima exterioridad, en relación con ese otro que es a la vez “interior y extraño” (el extraño que constituye nuestra intimidad), frente a esa actitud que niega la apertura, la trascendencia de la existencia finita que somos, que devasta y aniquila al otro de la existencia (tal es el mal), se tratará de esa actitud abierta a la apertura de la existencia, de esa actitud en que se abre y se mantiene abierto el espacio de la trascendencia o transgresión de ser, el espacio en que cabe ser, es decir, habitar. Tal actitud, nosotros pensamos, no es otra en Foucault que *pensar*.

Podrían pensarse a partir de los textos de Foucault dos modos posibles de relacionarse con lo otro, dos actitudes posibles ante lo otro. Una cierta actitud en que se remitiría lo otro a “otro lugar” (expresión de tal actitud sería el dispositivo carcelario de exclusión y control que organiza nuestra sociedad), y, por otro lado, una actitud en que se trataría de *dar lugar* a lo otro, de abrir (en el ejercicio histórico-crítico) el espacio de acogida a lo otro. Tales modos de existencia, de habitar, que, aún a riesgo de malentendidos, proponemos llamar, impropio y propio respectivamente, fundan modos de construir discursos y espacios arquitectónicos (no sería, pues, el habitar desde el construir sino el construir desde el habitar). Habría así un modo de construir lugares (y discursos) fundado en un habitar como espaciar, en un dar lugar y habría, por otro lado, un modo de construir fundado en el excluir, en el enviar a “otro lugar”, fundado en prácticas divisorias. La cárcel, el hospital y el psiquiátrico, junto con el discurso sometido a procedimientos internos y externos de control, serían ejemplos de construcciones arquitectónicas y de formas de discurso fundadas en este modo excluyente de relacionarse con lo otro. Frente a ello el *ethos* espaciador de la crítica, de la apertura del pensamiento, habrá de propiciar otras formaciones discursivas y no discursivas, espacios de libertad, del poder en libertad, la libertad de la *relación* que es el poder como práctica de libertad.

Así, pues, la actividad filosófica no es producción, no es trabajo, mas si con todo se quiere seguir llamando a la filosofía “trabajo” este término habrá de significar ahora algo diferente: “trabajar significa emprender pensar algo diferente de lo que se pensaba antes”⁹⁶⁸. Ya no un actuar sobre lo otro, sino sobre sí. Trabajo con vistas a la modificación del propio pensamiento. Se tratará de emprender un camino de modificación de si. Mas ello comporta una determinada manera de concebir el camino y el caminar: *el camino en el caminar*. “Pistas a seguir”, pistas que carecerá de importancia a donde nos conduzcan, que incluso será importante que no conduzcan a parte alguna, que no tengan “de antemano una dirección determinada”⁹⁶⁹. Pistas no proyectadas: caminos, senderos. No hay proyecto, trazar o bosquejar de antemano que establezca comienzo, estaciones y final de la pista. No se trata entonces de esa pista en cuyo avanzar se progresará en la apropiación y realización de lo buscado de antemano como fin, asegurándose ante toda incidencia que descarríe nuestro paso firme por senderos que acaso no lleven a ninguna parte⁹⁷⁰. Caminar, entonces, sin horizonte, plagado de esquinas y ondulaciones, de tropiezos e imprevistos, caminar en que nos vemos afectados: acción, que es afección, *autoafección*, experiencia de sí...en el pensar. No hay mas pistas que aquellas que se trazan en la acción de pensar, *pistas a seguir*, que *hay que seguir*, *sólo* en el seguir, sin que, de antemano, nada de ellas nos sea dado; pistas que no vienen ni van a ninguna parte, ni huellas ni signos precursores, tan sólo *estar* en el seguir de las pistas, existir (ex-sistir) en el movimiento del pensar. Las pistas, así, son *fragmentos*.

3.3. Pensar como tarea de problematización.

Pensar no comienza con la búsqueda de soluciones, pensar es *liberar problemas*. Mas ¿qué es un problema? En el texto *Teatrum philosophicum*, dedicado al Deleuze de *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, Foucault

⁹⁶⁸ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 668, trad. cast. en O.E., III, pág. 369.

⁹⁶⁹ *Curso del 7 de Enero de 1976*, M.F., pág. 126.

⁹⁷⁰ Cfr. Navarro Cordón, *ed. cit.*, págs.

nos da la respuesta: "...una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que insiste, subsiste en un juego de repeticiones. En vez de ser la imagen incompleta y confusa de una idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya obscuridad siempre insiste más, y en la cual la pregunta no cesa de moverse. ¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema. ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión".⁹⁷¹

De esta definición nos interesa hacer notar: *Primero*, el problema es determinado como multiplicidad, como pluralidad. En *segundo* lugar, el problema no desaparece con la solución, persiste e insiste en ella. *Tercero*, el problema no es el doble exterior y complementario de una idea metafísica que detenta la solución, sino la idea misma, cuyo único modo de ser es el problemático, la idea no clara y distinta sino distinta-oscuro. Esta concepción del problema exige ser cautos, estar en guardia ante cierta "ilusión natural", así como ante su prolongación "filosófica".⁹⁷² Esta ilusión natural consiste en *calcar* los problemas y las preguntas, de las proposiciones que sirven o pueden servir de respuestas a la conciencia empírica común. El agente de esta ilusión no es otro que la *interrogación* que en el marco de la comunidad trocea los problemas y las preguntas reconstruyéndolos luego a partir de las proposiciones del sentido común. Se nos hace creer con ello que los problemas se nos dan hechos y derechos y que desaparecen con sus soluciones. Se nos hace creer que la actividad de pensar y lo verdadero y lo falso comienzan con la búsqueda de las soluciones y que no afectan mas que a las soluciones. De este modo parece como si el problema no fuera más que un movimiento provisional y contingente destinado a desaparecer en la formación del saber, que el problema no dependiera nada mas que de las condiciones empíricas negativas a las que está sometido el sujeto cognoscente. Parece como si el problema no

⁹⁷¹Foucault, M., *T.P.*, pág. 33.

⁹⁷²Nos valemos para esta caracterización del problema de lo escrito por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988, págs. 261-272.

fuera sino un simple obstáculo empírico que el saber puede rebasar. Pues bien, frente a esa consideración *empírica* hemos de elevar el problema a un nivel *trascendental*, mostrar que el problema no es tanto un “dato” de experiencia como una “objetividad ideal” dotada de suficiencia, mostrar que la falsedad o el sinsentido o el contrasentido de los problemas no dependen tanto de sus soluciones como de su *indeterminación* o *sobredeterminación*. De este modo los problemas dejan de ofrecerse como las sombras de soluciones preexistentes y exteriores, apareciendo, por el contrario, como espacios originarios de los que se deducen las soluciones a partir de su determinación suficiente.

Prolongación de esta ilusión natural es otra ilusión, esta vez, técnica, *filosófica*. Ciertamente cambia en relación con la ilusión natural su exigencia crítica, su esfuerzo por aportar la prueba de la verdad o falsedad de los problemas, pero se mantiene el hecho de que la verdad de los problemas dependa de su posibilidad de recibir solución. Así, si la ilusión natural consistía en calcar los problemas de las proposiciones de la conciencia empírica común que sirven o pueden servir de soluciones, su forma filosófica se modelará sobre la forma de la posibilidad de las proposiciones. La forma de la verdad de los problemas dependerá de la forma de la posibilidad de recibir soluciones.

Basta renunciar a esta *imagen dogmática* del problema, para comprender que es en el seno del problema y de la actividad del pensamiento como problematización donde se lleva a cabo la producción de lo verdadero y de lo falso, la *génesis de lo verdadero en el pensamiento*. El problema es, en palabras de Deleuze, el “elemento diferencial” en el pensamiento, la génesis de lo verdadero, es el espacio en que se juega y decide lo verdadero y lo falso. No existe pues ni verdad ni falsedad, ni solución al margen de los problemas, tan pronto como olvidamos el problema las soluciones se tornan generales y abstractas. Allí donde hay problema hay solución. Ello significa que la solución no es el final del problema, sino que el problema insiste y persiste en la

solución correspondiente. Los problemas no se disuelven, sino que, por el contrario, se determinan al mismo tiempo que se resuelven. Esto no quiere decir que la solución sea lo mismo que la determinación, entre solución y determinación existe una diferencia de naturaleza. La determinación es más bien la génesis de la solución concomitante.

Pensar como problematizar, como análisis de las formas de problematización es *aprender*, no *saber*. Lo ha señalado Deleuze: es aprender el nombre que mejor conviene a los actos subjetivos realizados frente a la objetividad ideal del problema, mientras que saber sólo designa la generalidad del concepto y la tranquila posesión de una regla para soluciones⁹⁷³. Pensar es problematizar, problematizar como aprender, un *aprendizaje esencial*. Lo decisivo aquí es el adjetivo “esencial” por el que elevamos el aprender a “estructura trascendental”⁹⁷⁴ del pensamiento. El aprender deja de estar del lado de lo contingente, de lo provisional, del lado de lo empírico, deja de estar subordinado al saber en tanto condición empírica de éste, deja de ser considerado como uno de esos “juegos con uno mismo” que deben “quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos juegos de preparación que se desvanecen por si solos cuando han logrado sus efectos”⁹⁷⁵; el aprender deja de ser considerado como un mero movimiento preparatorio que desaparece en el *resultado*, para concebirse como el verdadero movimiento trascendental, irreducible tanto al saber como al no saber, sin resultado o efecto. No se trata simplemente de otorgar *especificidad*

⁹⁷³Deleuze G., *Ibid.*, pág. 272. Por su parte, Foucault en *Teatrum Philosophicum* opone al saber del sabio que ha vencido a la estupidez el riesgo del gesto de la suspensión de todo gesto de un pensar paradójico que mira cara a cara a la estupidez hasta la estupefacción, y espera, en una larga y aburrida espera que no espera nada, el “choque de la diferencia”, el concepto: “la inteligencia no responde a la estupidez: es la estupidez ya vencida, el arte categorial de evitar el error. El sabio es inteligente. Sin embargo es el pensamiento quien se enfrenta a la estupidez, y es el filósofo quien la mira. Durante largo tiempo están frente a frente, su mirada hundida en este cráneo hueco. Es su cabeza de muerte, su tentación, tal vez su deseo, su teatro catatónico. En última instancia pensar sería contemplar de cerca, con extremada atención, e incluso hasta perderse en ella, la estupidez; y el cansancio, la inmovilidad, una gran fatiga, un cierto mutismo terco, la inercia forman la otra cara del pensamiento -o más bien su acompañamiento, el ejercicio cotidiano que lo prepara y de súbito lo disipa.”, Foucault, M., *T.P.*, pág. 39.

⁹⁷⁴Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 275.

⁹⁷⁵Foucault, M., *H.S.*, II, pág. 16, trad. cast., pág. 12.

al aprender, de nada sirve el que se diga que aprender es una “tarea infinita” si se sigue concibiendo como intermediación entre no saber y saber. El aprender sigue formando aquí parte de lo contingente y de lo circunstancial y en nada se ha trastocado la partición tradicional de lo empírico y lo trascendental. En Foucault, sin embargo, encontramos una efectiva “inversión” de las relaciones entre lo empírico y lo trascendental, que no significa simplemente un “cambiar las cosas de lugar”, lo que estaba del lado de lo empírico ahora del lado trascendental y a la inversa, sino que implica una reelaboración profunda de la concepción moderna -de cuño cartesino-kantiano-husserliano- de lo empírico y trascendental, a partir de un modo no meta-físico de pensar la *separación* de la existencia, la partición esencial, la hendidura. (No se trata entonces en Foucault de una simple negación del campo trascendental, sino de la puesta en cuestión de *cierta* tematización -antropológica- de lo trascendental, que pone en juego un nuevo concepto de lo trascendental) El saber es ahora figura, figura empírica que cae y recae en la experiencia, y es el movimiento mismo de la experiencia, el aprender, la estructura verdaderamente trascendental del pensamiento.

Pesar como problematizar, como abertura de un espacio problemático remite a un peculiar *uso de las facultades*, un uso superior, trascendental y paradójico. Sensibilidad, memoria y pensamiento son, ante la idea-problema, sacados de sus goznes, sacados de la forma del sentido común que los hace converger en la identidad de objeto. Asistimos a un esfuerzo discordante en el que cada facultad no recibe de y no comunica a las otras nada mas que una violencia que las pone ante su *propio*, ante su límite propio.

Se ha de entender el problema, el objeto problemático, como lo que *fuerza*, como lo que obliga a pensar, como lo que violenta el juego concordante de las facultades. Se pueden distinguir dos clases de objetos, los que dejan tranquilo al pensamiento y los que dan que pensar, los que fuerzan a pensar⁹⁷⁶.

⁹⁷⁶Deleuze, G., *Ibid.*, pág. 234.

Los primeros son objetos de un *reconocimiento* definido por un juego concordante de las facultades en el cada una de estas aporta sus datos particulares y realiza sus actos peculiares pero para relacionarse todos ellos, datos y actos, en la forma del objeto idéntico, los segundos son objetos de un *encuentro*, de un encontronazo que obliga a pararnos y considerar. Tal es el problema, el objeto de un encuentro fundamental que en su carácter primero no se reconoce, sino que *no puede ser más que sentido*. No importa de qué objeto se trate, ni bajo qué temple de ánimo sea captado, lo relevante es que sea *sólo* sentido, que se trate de un sensible puro, de un objeto específico de la sensibilidad, de un *sentiendum*. Frente al objeto del reconocimiento que puede ser siempre *más* que sentido al relacionarlo inmediatamente con los sentidos en un objeto que, además, puede ser recordado, imaginado, concebido, es decir, un objeto que no solamente puede ser más que sentido (percibido), sino además encarado por las otras facultades, el objeto de este encuentro es un sólo sentido que hace nacer la *sensibilidad* en el sentido. No se trata de un ser sensible, sino del *ser* de lo sensible, no de una cualidad, sino de un *signo*, no del dato, sino de aquello por donde el dato se nos da. Así tal *sentiendum* es en otro respecto *insensible*. Insensible desde el punto de vista del reconocimiento en cuyo ejercicio la sensibilidad no capta mas que aquello que puede también ser captado por otras facultades. Es ante el objeto problemático, ante este insensible ser de lo sensible o *sentiendum* que la sensibilidad encuentra su límite propio y se eleva a un *ejercicio trascendente*. El sentido común no está ya para limitar la aportación de la sensibilidad a las condiciones de un trabajo conjunto, de modo que esta entra ahora en un juego discordante⁹⁷⁷.

Pues bien, antes era el objeto del encuentro lo que trastornaba la sensibilidad, ahora será ella la que de qué pensar, revelándose como un problema para la memoria, violentando a la memoria, forzándola a pensar, a situarse ante su propio, ante lo que *no puede ser más que recordado*: el *memorandum*. No se trata del ser pasado, sino del *ser* del pasado, de lo que

⁹⁷⁷ *Ibid.*, pág. 236.

solo es recordado; no se trata del recuerdo, sino de aquello por lo que puede haber recuerdo, un recordado *puro*. No se trata del objeto de la memoria empírica, que siempre debe y puede ser más que recordado, del objeto del reconocimiento, que es captado no sólo por la memoria, sino también por las otras facultades. Se trata, más bien, del objeto específico de la memoria que, por eso, es también *inmemorial*. Al igual que el sensible puro era desde un respecto insensible, el *memorandum* o recordado puro está afectado de un olvido esencial. Y es que de acuerdo con las leyes de lo trascendental, lo que no puede ser más que recordado, ha de ser imposible de recordar en el ejercicio empírico. El olvido no es por tanto un olvido empírico, el que se da cuando la memoria al buscar *por segunda vez* no consigue recapturar algo, sino un olvido trascendental que la memoria capta la primera y por primera vez, lo que la primera vez no puede dejar de ser recordado. Lo que la memoria capta no es el pasado contingente, sino el ser del pasado, no lo sido, sino el pasado puro que no pasa, que nunca ha pasado, pero que hace pasar. Así pues memoria y olvido aquí no se oponen, lo que la memoria capta es el olvido esencial⁹⁷⁸ por el que ésta se eleva a un ejercicio trascendente y encuentra su propio límite, una violencia que la pone ante sí, ante lo propio. Al igual que antes ocurría con la sensibilidad, ya no rige la forma del sentido común que hunde a la memoria en el elemento empírico, la forma que hace concordar a las facultades en el objeto común regulando cada uno de sus aportes. Fuera de los goznes (y ya lo vimos los goznes son la imaginación que en Foucault se localiza, no lo perdamos de vista, en el dispositivo de poderes y saberes que constituye nuestro *sensus communis*, nuestra naturaleza) la memoria entra en el juego de la discordancia, en el juego del *pensamiento sin imagen*, en el elemento propiamente trascendental, la memoria, ante el problema, es puesta ante su *sí mismo*⁹⁷⁹.

Es ahora la memoria la que fuerza a pensar, la que hace violencia, esta

⁹⁷⁸Y la muerte no es el olvido, sino el olvido del olvido que nos disuelve en el afuera irrespirable, que no lanza de bruces contra la helada naturaleza.

⁹⁷⁹*Ibid.*, págs. 237-238.

vez, al pensamiento. El pensar es forzado a captar *lo que no puede ser más que pensado*, el *cogitandum*. No se trata de lo inteligible, que es siempre más que pensado, sino del *ser* de lo inteligible, no de la categoría, sino de la idea, de lo sólo pensado, que es a un tiempo, impensable desde el punto de vista del ejercicio categorial del pensamiento en el que este sólo capta lo que puede ser captado por otras facultades. Este *cogitandum* hace nacer el pensar en el pensamiento, pone al pensamiento ante su propio límite, elevándolo a un ejercicio trascendente, y como ocurriera antes con las otras facultades, el pensamiento, sacado de quicio, entra en un ejercicio trascendente, divergente y paradójico⁹⁸⁰.

En verdad no se sabe de antemano como llegamos a pensar, por qué encuentros, a través de qué olvidos, de qué ideas. No existe el método del problematizar, tan sólo un cuidado, un cultivo, un “trazado violento”⁹⁸¹ que constituye el movimiento del aprender, la estructura de la experiencia; tan sólo el trabajo sobre sí mismo que encadena memoria, sensibilidad y pensamiento con todo un juego de violencias y crueldades para dar forma a la naturaleza, una forma bella. Lo que ahora signifiquen “trabajo” y “naturaleza” en sus relaciones nada tiene que ver con producción, sino con arte, el arte de la *praxis* y como *praxis*. Arte y libertad, cuidado y vida han de ser pensados conjuntamente.

Así pues, se tratará de un trabajo sobre sí como tarea de problematización, como re-problematización, como un traer ahí el problema, como un retomar los problemas. “Interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones”⁹⁸² *a partir del problema*, “a partir de esta re-problematización”⁹⁸³, de esta sacudida

⁹⁸⁰ *Ibid.*, pág. 238

⁹⁸¹ *Ibid.*, pág. 274.

⁹⁸² Foucault, M., *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 676, trad. cast., O.E., III, pág. 378.

⁹⁸³ *Ibid.*, págs. 676-677, trad. cast., pág. 378.

que nos saca del quicio de la imaginación, del elemento de lo habitual. Con ello se desempeña un papel de *cuidadano* que no consistirá “en modelar la voluntad política de los demás”, sino en contribuir “en la formación de una voluntad política”. Tal puede ser hoy la contribución de la filosofía.

Así, pues, no en la solución sino en el problema está la salvación, no tanto en una búsqueda de las soluciones como en una “genealogía de los problemas”⁹⁸⁴. De ahí que Foucault considera el termino “alternativa” improcedente: “No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de la soluciones y por esta razón no acepto el término “alternativa”; querría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas”⁹⁸⁵.

Tal posición no es pesimista en modo alguno. No se trata de considerar que todo es malo, sino que en todas partes existe el peligro⁹⁸⁶. Ello, lejos de conducirnos a la apatía (tal sería lo propio del pesimismo), nos despierta y pone en camino: “Si todo implica riesgos, entonces tendremos que hacer algo constantemente”. La salvación solo al través del peligro, de la determinación del problema; el peligro, entonces, como primer paso para la salvación, “donde está el peligro crece lo salvífico” decía Hölderlin, lo salvífico como arraigando y creciendo en el peligro. De ahí, que se hable de la determinación del peligro como de la opción etico-política que cada día debemos llevar a cabo⁹⁸⁷. Tal es la tarea, tal la decisión.

3.4. Pensar como cuidado de la verdad.

Pensar de otra manera exige un *cambio* de actitud. No se llega a pensar diferente mediante un proceso “natural”, tampoco se trata de un cambio

⁹⁸⁴ *El sexo como moral* en Saber y verdad, ed. cit., pág. 187.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁶ *Ibid.*

⁹⁸⁷ *Ibid.*

sobrenatural, éste “no tiene porqué adoptar la forma de una iluminación repentina que “deslumbra”⁹⁸⁸. Se tratará de una modificación de uno mismo que *habrá de llevar a cabo uno mismo*⁹⁸⁹. Modificación que comporta una *decisión* en la que se pone en juego un *coraje*⁹⁹⁰: “ser capaz permanentemente de desprenderse de sí mismo.”⁹⁹¹. Cambio de uno mismo que uno mismo lleva a cabo, “elaboración de sí por sí”⁹⁹² en el aburrimiento de un trabajo gris, metódico y pacientemente documentalista⁹⁹³, “transformación estudiosa”, “modificación lenta y ardua”⁹⁹⁴. Se tratará de un trabajo en el que confluyen lo *intelectual* y lo *universitario*⁹⁹⁵. Se hará uso del tipo de saber y de análisis que se recibe y enseña en la Universidad pero de *otro modo*, aquel por el que el pensamiento resulta modificado, por el que la relación preexistente entre libertad, dominación y pensamiento es transformada, en uno mismo y en los demás. Otro modo de estar ante lo mismo: riesgo, crítica y perplejidad frente a la prudencia, dócil aceptación y posición de saber propios del trabajo exclusivamente universitario que sabe siempre de antemano qué hacer y a dónde conducirse: “Si yo hubiese querido ser exclusivamente un universitario habría sido sin duda más prudente, elegir un dominio, uno sólo, en el cual habría desplegado mi actividad, aceptando una problemática dada e intentar o bien explicitarla o bien modificarla en ciertos aspectos. Habría así podido escribir libros como aquellos en los que pensé cuando programé *La voluntad de saber* en seis volúmenes de una historia de la sexualidad, sabiendo de antemano lo que quería hacer y a dónde quería ir. Ser a un tiempo universitario y intelectual es intentar hacer jugar un tipo de saber y de análisis que se enseña y recibe en la universidad de tal forma que se modifique no sólo el pensamiento de los demás sino también el propio”.

⁹⁸⁸ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 675, trad. cast., O.E., III, pág. 377.

⁹⁸⁹ *Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 565, trad. cast., O.E., III, pág. 338.

⁹⁹⁰ *Ibid.*

⁹⁹¹ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 675, trad. cast., O.E., III, pág. 377.

⁹⁹² *Ibid.*

⁹⁹³ *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 136, trad. cast. en M.F., ed. cit., pág. 17.

⁹⁹⁴ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 675, trad. cast., O.E., III, pág. 377.

⁹⁹⁵ *Ibid.*

La audacia crítica de lo intelectual y la aridez y meticulosidad del trabajo universitario determinan en su confluencia el trabajo modificador del propio pensamiento como *tarea de la verdad*, como “cuidado constante de la verdad”⁹⁹⁶. Así, modificación de sí por sí pero en el cuidado permanente de la verdad. Infidelidad con uno mismo por fidelidad a la verdad.

Ahora bien, este cuidado y esta búsqueda de la verdad es a un tiempo abandono de un cierto celo y de una cierta búsqueda, de una “búsqueda “adolescente””⁹⁹⁷ de la verdad, aquella emprendida en minoría de edad. Así, el cuidado, el estar a la verdad, en camino a la verdad, habrá de ser también en otro respecto *salida* y abandono de la verdad, salida de este modo de búsqueda adolescente, salida de una minoría de edad. Y salida que ha de entenderse en su carácter procesual, como un *estar saliendo* sin fin, como un trabajo constantemente a recomenzar⁹⁹⁸. La búsqueda de la verdad se entiende de este modo como permanente abandono de la verdad, como infidelidad a la verdad. Se trata en suma de un constante abandonar, en el estar en camino a la verdad, *la verdad*, la “verdad eterna”⁹⁹⁹, correlativa de un alma que no muere y de una conciencia siempre idéntica a sí, la verdad del *egipcianismo* metafísico, la verdad de las “cosas”, en estrecha alianza con la verdad de los discursos¹⁰⁰⁰. Habrá de ser, entonces, un *otro* celo o preocupación en el “decir verdadero”¹⁰⁰¹. Se tratará ahora de aquel decir en que la verdad irrumpe como *abertura* y *de-cisión*, como espacio de juego en el que *algo* entra en juego y se decide. Sólo en este espacio, que la audacia del pensar crítico descubre, lo *otro* del pensamiento puede jugar *como* objeto para el pensamiento, no como objeto de la “representación”, sino como ese objeto de problematización que vendría a modificarlo. La verdad se concibe así como el espacio de juego de la relación sujeto y objeto, espacio que se de-cide en la

⁹⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁹⁷ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 139, trad. cast., en *M.F.*, pág. 11.

⁹⁹⁸ *Qu'est ce-que les Lumières*, D.E., IV, pág. 564, trad. cast., *O.E.*, III, pág. 337.

⁹⁹⁹ Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*, D.E., II, pág. 146, trad. cast. en *M.F.*, pág. 19.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*, pág. 139, trad. cast. pág. 11.

¹⁰⁰¹ *Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 678, trad. cast., *O.E.*, III, pág. 380.

Crítica. La Crítica es la acción que abre, que de-limita la dimensión de la verdad como el espacio de la *relación* ser-pensar¹⁰⁰². El gesto de la crítica no es otro que el gesto de la verdad en que objeto y sujeto en su relación devienen im-posibles.

Sujeto y objeto en sus diversas relaciones posibles son puestos en juego en la abertura de la verdad que acontece en la Crítica. No hay otro *quien* de la verdad que la Crítica misma que antecede y funda toda relación sujeto-objeto (la crítica abre la estructura de la experiencia). A la pregunta por el *quien* de la verdad hemos de responder: el *pliegue* de las prácticas discursivas y no discursivas que es la Crítica: “Es el conjunto de prácticas discursivas o no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye cómo objeto para el pensamiento”¹⁰⁰³.

El espacio de la verdad se concibe como un espacio de abertura y *ex - posición*, de subjetivación y objetivación simultáneas, objeto de un “trabajo infinito”¹⁰⁰⁴, siempre por recomenzar, y en que lo discursivo y lo no discursivo vienen a ensamblarse. Se entiende entonces que pueda hablarse de la verdad como *forma de vida* y quizá no tanto de decir la verdad cuanto de *decir verdadero (dire vrai)*. El cuidado de sí es de este modo ante todo respeto y *cuidado de la verdad* en su inapropiable complejidad,¹⁰⁰⁵ es una *obligación*¹⁰⁰⁶. Pero no en el sentido de una obligación a la verdad *desde un poder* que exige su producción, su acumulación, su circulación y funcionamiento, esto es, desde un poder que requiere de cierta *economía de los discursos verdaderos* para su establecimiento y funcionamiento. Tampoco en el sentido de una obligación a la verdad donde ésta fuera concebida como ley, por la que “somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto

¹⁰⁰²Recordemos por un instante la definición foucaultiana del pensar: “el acto que pone un sujeto y un objeto en sus diversas relaciones posibles”.

¹⁰⁰³*Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 670, trad. cast., O.E., III, pág. 371.

¹⁰⁰⁴*Le souci de la vérité*, D.E., IV, pág. 678, trad. cast., O.E., III, pág. 380.

¹⁰⁰⁵*Ibid.*

¹⁰⁰⁶*Ibid.*

modo o a morir”: “...podría decir que estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige, que la necesita para funcionar: *tenemos* que decir la verdad; estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de preguntarnos, de indagar, de registrar, institucionaliza la pesquisa de la verdad, la profesionaliza la recompensa. En el fondo, tenemos que producir verdad igual que tenemos que producir riquezas. Por otro lado, también estamos sometidos a la verdad en el sentido en que la verdad hace ley, elabora el discurso verdadero que, al menos en parte, decide, transmite, empuja efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder”.¹⁰⁰⁷

Se trata aquí de otro tipo de “obligación de verdad”. No ya de una obligación condicionada por el poder, no ya del poder que la obligación a “la verdad” produce: ni de la obligación del poder, ni del poder de la obligación. Se tratará, mas bien, de la obligación de ser, de la obligación de la libertad. Obligación incondicionada, *deber*. La verdad, en cuanto espacio de libertad, se concibe como el imperativo categórico del pensamiento: Pensar lo impensado, lo que no es pensar y lo hace posible¹⁰⁰⁸, pero de *otra manera*, en un modo no antropológico. Con ello el pensamiento alcanza libertad. El pensamiento se libera sometiéndose a la ley de la verdad y es aquí, en este puro afuera, *para sí mismo*, relación de sí consigo. Espacio público de crítica donde el pensamiento como relación (histórica) con la verdad se libera. Es un “uso libre” del pensamiento, que ha de pensarse siempre como “uso público”, tales son los dos aspectos de un “uso universal”¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁷Curso del 14 de Enero de 1976 en *M.F.*, pág. 140.

¹⁰⁰⁸*M.C.*, pág. 338, trad. cast., pág. 318.

¹⁰⁰⁹*Qu'est-ce que les Lumières*, D.E., IV, pág. 565-567, trad. cast., *O.E.*, III, págs. 338-340.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS-FUENTE (FOUCAULT):**-LIBROS CITADOS:**

Histoire de la folie à l'âge classique, París, Gallimard, 1999, trad. cast., México D.F., F.C.E., 1991, 2 vol.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, París, P.U.F., 2000, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1991.

Raymond Roussel, París, Gallimard, 1992, trad. cast., México D. F., Siglo XXI, 1992.

Nietzsche, Freud, Marx, Barcelona, Anagrama, 1970.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard, 1999, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1995.

L'archéologie du savoir, París, Gallimard, 1999, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1991.

L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France, París, Gallimard, 1996, trad. cast., Barcelona, Tusquets, 1999.

Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard, 2000, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1992.

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, París, Gallimard, 2000, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1992.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, París, Gallimard, 1999, trad. cast., México D.F., Siglo XXI, 1993.

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, París, Gallimard, 2000, trad. cast. México D.F., Siglo XXI, 1987.

-RECOPILACIONES CITADAS:

Dits et écrits I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994.

Dits et écrits II, 1970-1975, París, Gallimard, 1994.

Dits et écrits III, 1976-1979, París, Gallimard, 1994.

Dits et écrits IV, 1980-1988, París, Gallimard, 1994.

Obras Esenciales I. Entre filosofía y literatura, Barcelona, Paidós, 1999.

Obras esenciales II. Estrategias de poder, Barcelona, Paidós, 1999.

Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica, Barcelona, Paidós, 1999.

Theatrum Philosophicum (seguido de *Repetición y diferencia* de G. Deleuze), Barcelona, Anagrama, 1995.

Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1991.

La verdad y las formas jurídicas, Barcelona, Gedisa, 1992.

Saber y verdad, Madrid, La Piqueta, 1991.

Técnicas del yo, Barcelona, Paidós, 1991.

Hermenéutica del sujeto (Resúmenes del curso de 1982), Madrid, La Piqueta, 1994.

De lenguaje y literatura, Barcelona, Paidós, 1996.

p

OTROS AUTORES:

- Agamben, G., *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 1996.
- Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, 1990.
- Aristóteles, *Física*, Madrid, C.S.I.C, 1996.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1987.
- Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- Badiou, A., Deleuze. “*Le clameur de l’Etre*”, París, Hachette, 1997.
- Descartes, R., *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1989.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1987.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988.
- Deleuze, G., *Deseo y placer* en Revista Archipiélago, nº 23, 1995.
- Deleuze, G., *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- Deleuze, G. *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Deleuze, G., “¿En qué se reconoce el estructuralismo?” en Châtelet, F.,
Historia de la Filosofía, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, Vol. IV.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia,
Pre-textos, 1994.
- Derrida, G., “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona,
Anthropos, 1989.
- Derrida, J., “El oído de Heidegger” en *Políticas de la amistad*, Madrid,
Trotta, 1998
- Gabilondo, A., *Trazos del eros. Del leer, hablar y escribir*, Madrid, Técnos, 1997.
- Gabilondo, A., *Menos que palabras*, Madrid, Alianza, 1999.
- Gabilondo, A., “El pensamiento de la diferencia” en *La vuelta del otro.*
Diferencia, identidad y alteridad, Madrid, Trotta, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México D.F., F.C.E., 1988.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1972, trad. Cast.,
Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- Heidegger, M., “Wast ist Metaphysik?”, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main,
Vittorio Klostermann, 1976, Band 9, trad. cast., Buenos Aires, Siglo XX,
1987.
- Heidegger, M., “Vom Wesen der Wahrheit”, *Gesamtausgabe*, Frankfurt an
Main, Vittorio Klostermann, 1976, Band 9, trad. cast. en *¿Qué es*
Metafísica? Buenos Aires, Siglo XX, 1987

- Heidegger, M., "Nietzsches Wort "Gott ist tot"" en *Gesamtausgabe*, (Holzwege), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981, Band 5, trad. Cast. en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1995
- Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Tübingen, Neske, 1971, trad. cast., Barcelona, del Serbal, 1991.
- Heidegger, M., "Überwindung der Metaphisik" en *Vorträge und Aufsätze* (3 vol.), Tübingen, Neske, 1967, trad. Cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994.
- Heidegger, M., "Was heisst denken?" en *Vorträge und Aufsätze* (3 vol.), Tübingen, Neske, 1967, trad. Cast. Barcelona, del Serbal, 1994.
- Heidegger, M., "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976, trad. Cast. en *Tiempo y ser*, Madrid, Técnos, 1999.
- Heidegger, M., "Que es eso de la filosofía" en *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1978.
- Heidegger, M., "Unterwegs zur Sprache" en *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, band 12, trad. Cast., *De camino al habla*, Barcelona, del Serbal, 1987.
- Heidegger, M., "Wissenschaft und Besinnung" en *Vorträge und Aufsätze* (3 vol), Tübingen, Neske, 1967, trad. Cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994.
- Heidegger, M., "Bauen, Wohnen, Denken" en *Vorträge und Aufsätze* (3vol.), Tübingen, Neske, 1967, trad. Cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994.
- Heidegger, M., "Brief über den Humanismus" en *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, Band 9, trad, cast., Madrid, Alianza, 2000.
- Heidegger, M., "Zeit und Sein" en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, trad. Cast., Madrid, Técnos, 1999.
- Heidegger, M., *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Heidegger, M., *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1999.

- Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, trad. Cast., México D.F., F.C.E., 1986.
- Heidegger, M., *Nietzsche* (vol. 2), Barcelona, Destino, 2000, 2 vol.
- Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Avila, 1991.
- Heidegger, M., "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" en *Vorträge und Aufsätze* (3 Vol.), Tübingen, Neske, 1967, Vol. I, trad. cast. en *Conferencias y artículos*, Barcelona, del Serbal, 1994.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1976, 2 vol, trad. Cast., Madrid, Alfaguara, 1989.
- Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, trad. Cast., Caracas, Monte Avila, 1991.
- Kant, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?" en *En defensa de la ilustración*, Barcelona, Alba, 1999.
- Kant, I., *La metafísica de las Costumbres*, Madrid, Técnos, 1989.
- Martínez Marzoa, F., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, 1994, 2 vol.
- Martínez Marzoa, F., *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1994.
- Nancy, J.L., *La experiencia de la libertad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Navarro Cordón, J.M., "Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la modernidad" en *Los confines de la modernidad*, Barcelona, Granica, 1988.
- Navarro Cordón, J. M., "Técnica y libertad (sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie)" en *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, editorial Complutense, 1993.
- Navarro Cordón, J. M., "Ser y trascendentalidad. Un estudio en Tomás de Aquino" en *Anales del seminario de Metafísica*, XIX, Madrid, Universidad Complutense.
- Navarro Cordón, J. M., "El concepto de trascendental en Kant" en *Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, Universidad Complutense, 1970.
- Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (II Intempestiva), Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Pardo, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
- Pardo, J.L., *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992.

Pardo, J.L., *La intimidad*, Valencia, Pre-textos, 1996.

Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1997,

Platón, *Gorgias*, Madrid, C.S.I.C, 2000.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 2000.

Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México D.F., F.C.E., 1995.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA SOBRE FOUCAULT CITADA O CONSULTADA:

- Abraham, T., *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 1989.
- Alvarez Yágüez, J., *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Madrid, Pedagógicas, 1996.
- Baudrillard, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1994.
- Bellour, R., "Sobre la ficción" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Blanchot, M., *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-textos, 1993.
- Canguilhem, G., "¿Muerte del hombre o agotamiento del Cogito?" en V.V.A.A., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, ed. Tiempo Contemporáneo, 1970.
- Cantoné, J.P., "Michel Foucault lecteur de Platon ou de l'amour du beau garçon à la contemplación du beau en soi" en *Revista Daimon*, 1996.
- Castro, E., *Pensar a Foucault. Interrogantes de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- Chartier, R., *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- Chartier, R., "Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie des discours et généalogie des pratiques: à propos de la Révolution" en V.V.A.A., *Au risque de Foucault*, París, Centre G. Pompidou/Centre M. Foucault, 1997.
- Deleuze, G., *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, G., "Michel Foucault" en *Coversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995.
- Deleuze, G., "¿Qué es un dispositivo?" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Derrida, J., "Cogito e historia de la locura" en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Díaz, E., *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- Dreyfus, H., "Sobre el ordenamiento de las cosas. El ser y el poder en Heidegger y en Foucault" en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa ed., 1990.

- Dreyfus, H. - Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneútica*, México D.F., U.N.A.M., 1988.
- Dreyfus, H. - Rabinow, P., "¿Qué es la madurez? Habermas y Foucault acerca de ¿Qué es el iluminismo?" en V.V.A.A., *Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988.
- Eribon, D., *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Ewald, F., "Un poder sin un afuera" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Ewald, F., "Foucault et l'actualité" en V.V.A.A., *Au risque de Foucault*, París, Centre G. Pompidou/ Centre M. Foucault, 1997.
- Fernández Liria, C., *Sin vigilancia y sin castigo. Un discusión con Michel Foucault*, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1992.
- Freire Costa, J., "Le sujet chez Foucault: esthétique de l'existence ou expérience morale?" en V.V.A.A., *Au risque de Foucault*, París, Centre G. Pompidou/ Centre M. Foucault, 1997.
- Gabilondo, A., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Gabilondo, A., "Introducción" en Foucault, M., *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Gabilondo, A., "La creación de modos de vida" (introducción) en Foucault, M., *Obras esenciales, III*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Gabilondo, A., "Ocupate de ti mismo" en *Revista Archipiélago*, nº 25.
- García del Pozo, R., *Michel Foucault: Un arqueólogo del humanismo*, Sevilla, universidad de Sevilla, 1988.
- Habermas, J., "Foucault: Desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica de la razón." en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.
- Habermas, J., "Aporías a la teoría del poder" en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, taurus, 1993.
- Habermas, J., "Apuntar al corazón del presente" en V.V.A.A., *Foucault*, Buenos aires, Nueva visión, 1988.
- Hadot, P., "Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo"" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.

- Higuera de la, J., *Michel Foucault: La filosofía como crítica*, Granada, Comares, 1999.
- Hurtado Valero, P., *Michel Foucault*, Granada, Agora, 1994.
- Jalón M., *El laboratorio de Foucault. Descifrar y ordenar*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Jambet, C., "Constitución del sujeto y práctica espiritual" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Jarauta, F., *La filosofía y su otro*, Valencia, Pre-textos, 1979.
- Larrauri, M., *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
- Larrauri, M., *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*, Valencia, Episteme, 1999.
- Lebrun, G., "Notas sobre la fenomenología contenida en *Las palabras y las cosas*" en V.V. A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Lecourt, D., ¿Microfísica del poder o metafísica? en V.V.A.A., *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1993.
- Lecourt, D., *Para una crítica de la epistemología*, México D.F., Siglo XXI, 1980.
- Loraux, P., "Le souci de l'hétérogène" en V.V.A.A., *Au risque de Foucault*, París, Centre G. Pompidou/C. M. Foucault, 1997.
- Macey, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995.
- Miller, J., *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996.
- Martínez, F. J., *Las ontologías de Michel Foucault*, Madrid, F.I.M., 1995.
- Merquior, J., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E., 1988.
- Morey, M., *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid, 1983.
- Morey, M., "Introducción" en Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Morey, M., "Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Navarro Cordón, J.M., "Project und Philosophie, zum "philosophischen projekt" Foucaults" en *Beiträge zur Philosophie aus Spanien*, Friburgo/München, Aber-Reihe Philosophie, trad. cast. enProyecto y Filosofía (A propósito de *El proyecto filosófico de Foucault*).
- Poster, M., *Foucault, el marxismo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Rajchman, J., *Michel Foucault. La liberté du savoir*, París, P.U.F., 1987.

- Rajchman, J., "Foucault: la ética y la obra" en V.V.A.A., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Sauquillo, J., *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Serrano Gonzalez. A., *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987.
- Taylor, C., "Foucault sobre la libertad y la verdad" en V.V. A.A., *Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988.
- Trías, E., *Filosofía y carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1973.
- Trías, E., "Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma" (introducción) en Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- Veyne, P., "Foucault Revoluciona la Historia" en *Cómo se escribe la historia. Ensayo de Epistemología*, Madrid, Fragua, 1972.
- Veyne, P., "El último Foucault y su moral" en *Anábasis*, nº4, 1996.
- Wolf, F., "Éros et Lógos. A propos de Foucault et Platon" en *Revue de philosophie ancienne*, VII, 1º, 1989.



BIBLIOTECA